



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

FLORE

Repository istituzionale dell'Università degli Studi di Firenze

Linee di fuga

Questa è la Versione finale referata (Post print/Accepted manuscript) della seguente pubblicazione:

Original Citation:

Linee di fuga / U. Fadini; S. Berni. - STAMPA. - (2010), pp. 95-164.

Availability:

This version is available at: 2158/656373 since:

Publisher:

Firenze University Press

Terms of use:

Open Access

La pubblicazione è resa disponibile sotto le norme e i termini della licenza di deposito, secondo quanto stabilito dalla Policy per l'accesso aperto dell'Università degli Studi di Firenze (<https://www.sba.unifi.it/upload/policy-oa-2016-1.pdf>)

Publisher copyright claim:

(Article begins on next page)

STUDI E SAGGI

- 84 -

STEFANO BERNI, UBALDO FADINI

Linee di fuga

Nietzsche, Foucault, Deleuze

FIRENZE UNIVERSITY PRESS

2009

Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze /
Stefano Berni, Ubaldo Fadini. – Firenze : Firenze
University Press, 2009.
(Sudi e saggi ; 84)

<http://digital.casalini.it/9788864530703>

ISBN 978-88-6453-067-3 (print)
ISBN 978-88-6453-070-3 (online)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández

© 2009 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy
<http://www.fupress.com/>

Printed in Italy

SOMMARIO

INTRODUZIONE	1
CAPITOLO PRIMO	
FOUCAULT	3
1. Al di là dello strutturalismo e dell'ermeneutica	3
2. Il diritto e la forza	10
3. Biodiritto	18
4. Economia, diritto e potere	26
5. Potere disciplinare e modernità	37
6. L'azione politica del sé	48
CAPITOLO SECONDO	
NIETZSCHE E FOUCAULT	57
1. Il problema della dialettica	57
2. Nietzsche e Foucault teorici della politica?	71
3. I 'sofisti' Nietzsche e Foucault	79
4. Biopolitica e natura umana in Nietzsche e Foucault	88
CAPITOLO TERZO	
A PARTIRE DA DELEUZE E FOUCAULT	95
1. Deleuze attraverso Foucault	95
2. Relazioni incerte. Tra Deleuze e Foucault	104
3. Soggetto cyborg. Attraverso Foucault	118
4. Pretesti foucaultiani	131
5. L'affetto del fuori. Annotazioni a partire dal «Roussel» di Foucault	144
6. Esperienze del pathos	151
7. Il «pensiero corporante». Complicità, amicizie e impertinenze in filosofia	157
BIBLIOGRAFIA	165

INTRODUZIONE

Il volume rappresenta un tentativo di far ancora emergere la profonda e significativa inattualità di filosofi come Nietzsche, Foucault, Deleuze. Se abbiamo colto il senso profondo dei nostri interlocutori, è che il pensiero è pensante solo quando crea attrito, quando serve come scatola di attrezzi per dire qualcosa di diverso, talvolta anche forzando e tradendo il pensiero letterale di un autore. Ciò non significa, si badi, che si può dire di tutto, seguendo una moda che per certi versi è stata imputata proprio al poststrutturalismo ossia a quella corrente di pensiero entro cui si collocano solitamente i nostri due filosofi francesi. L'ontologia dell'attualità a cui si riferiva Foucault, riprendendo l'insegnamento nietzscheano di viverci come inattuali, sta a significare che il filosofo deve guardare al presente, cogliere il mondo in trasformazione e provare, per quanto sia possibile, a spingere in avanti la propria linea di deterritorializzazione (per riprendere Deleuze e Guattari). La filosofia non deve solo cogliere gli aspetti teoretici ma deve indagare a fondo la complessità socioculturale, individuare perlomeno alcune 'zone' del quadro concettuale di una ricerca che si voglia anche politicamente incisiva.

Nietzsche, Foucault e Deleuze si muovevano, ciascuno a modo suo e con tratti di percorso di grande originalità, in questa direzione, ma è evidente che rispetto a quando loro scrivevano – non molti anni or sono per la verità, almeno per quanto riguarda i due filosofi francesi – è cambiato lo scenario storico-politico. Ciò non toglie che alcune loro analisi resistano nel tempo ed è così abbastanza agevole utilizzare ancora le loro griglie interpretative. Il fine stesso della filosofia non è quello di edificare teorie, ma di mostrare come il pensiero debba muoversi per pensare l'impensato, tradendolo in una qualche misura, ma certamente non 'sfruttandolo': sottrazione, decostruzione, disseminazione, molteplicità, spostamento, rovesciamento, sono i termini 'cari' (anche nel senso di 'rischiosi', di pagabili a caro prezzo) di questa originale modalità del pensare. Oggi potrebbe apparire che alcune delle tesi dei filosofi richiamati per la loro 'inattualità' siano state superate dagli eventi stessi. Da un lato, un certo ritorno a questioni forti, a fondamenti neokantiani, 'giusnaturalistici', farebbe supporre l'inconsistenza di molte delle tesi di fondo dei nostri autori; d'altro lato, un certo 'hegelismo' presente ancora nella cultura italiana mantiene un'idea di soggetto (e di persona) solo apparentemente materialistica ma in realtà connessa ad una concezione che si può definire approssimativamente – e quindi soprattutto

per ragioni di brevità – ‘cristiano-umanistica’. I propositi di emancipazione del soggetto, se non sufficientemente corroborati da analisi critiche, possono ricondurci a quell’umanismo ‘neo-classicista’, fortemente ideologico (per non dire altro...), che lo strutturalismo aveva già radicalmente contestato. La dialettica dell’illuminismo permane e non se ne può uscire se non si riconosce all’illuminismo stesso la capacità di autocriticarsi e di immaginare/pensare il non concettuale. In Occidente è sempre apparso il tramonto, è una caratteristica della nostra cultura quella di riconoscere i propri limiti. Ebbene i nostri autori non sono che alcuni dei migliori eredi (pur con alcune esitazioni e perplessità) di questa tradizione critica.

Il saggio aspira a riconoscere in modo particolare la filiazione di Deleuze e Foucault anche dal singolare ‘magistero’ nietzscheano. Il contesto è ovviamente quello della cosiddetta Nietzsche Renaissance francese: Bataille, Blanchot, Klossowski, Derrida, per citare soltanto alcuni nomi. In effetti la linea nietzscheana è ben tracciata. Deleuze, in particolare, è forse uno dei pochi studiosi che riconosce, nel suo libro insuperato: Nietzsche e la filosofia (1962), le istanze antidialettiche e le forze, per così dire, ‘sovrastoriche’ del pensiero del filosofo tedesco. Così come Foucault riesce ad utilizzare il concetto nietzscheano di genealogia, analizzando in modo esemplare alcuni degli sviluppi della storia della ‘dominazione’ in Sorvegliare e punire.

Dopo di che, si tratta di confrontare i nostri autori con alcuni dei temi più stringenti della attualità, dell’economia, della politica, dell’etica. La conclusione è che non si può facilmente uscire dal solco tracciato dal poststrutturalismo. L’idea che siamo irretiti in un linguaggio, attraversati/orientati da un potere pervasivo e onnipresente non ci deve spingere ad un fatalismo o ad una rassegnazione o peggio all’accettazione inevitabile dello status quo; significa semplicemente che occorre riconoscere le sfide della complessità, dell’economia e della tecnica con sguardo disincantato, non perché il progetto poststrutturalistico sia fallito, superato dagli eventi della storia – ciò significherebbe ancora ragionare in termini paragegeliani e ‘moderni’ – ma semplicemente perché la storia stessa è spesso spinta e ri-vestita da concezioni egemoniche di tipo arcaico e/o protomoderno. Il rimosso riemerge con le sue contraddizioni e le sue inquietudini, sta a noi combattere, con i pochi mezzi che abbiamo, le ideologie che lo ‘in-formano’ e lo di-segnano sempre di nuovo.

Avvertenza

Il lavoro è debitore di una serie di studi avviati e stimolati dal rapporto di stima, di amicizia, più che ventennale, tra i due autori e dalla stretta collaborazione con le seguenti riviste: «Iride», «Millepiani», «Atque», «Il Ponte», «La società degli individui», «Segni e comprensione».

Tuttavia, la prima e la seconda parte: capitoli 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 sono stati elaborati e scritti da Stefano Berni. La terza parte: capitoli 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17 da Ubaldo Fadini.

CAPITOLO PRIMO

FOUCAULT

1. *Al di là dello strutturalismo e dell'ermeneutica*

Una delle ipotesi più interessanti mai avanzate sul pensiero foucaultiano risulta espressa dai due filosofi americani Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. Per chi scrive la loro interpretazione appare estremamente evidente e veritiera ma, come spesso accade nell'ambito delle operazioni ricostruttive intorno ad un'opera o ad un genio, le strumentalizzazioni e i punti di vista divergono ampiamente.

Quando il loro libro su Foucault apparve per la prima volta negli Stati Uniti nel 1982 ci si rese subito conto dell'importanza che esso avrebbe assunto per la comprensione del pensiero foucaultiano. Non solo perché alcuni capitoli erano stati discussi con lo stesso Foucault (il filosofo francese morirà due anni dopo) ma in quanto suggerivano delle ulteriori analisi a cui egli ha dato poi rilievo in due brevi ma cruciali interviste rilasciate agli stessi autori intitolate, *Perché studiare il potere: la questione del soggetto* e *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress* e riportate a conclusione del libro.

Le novità dell'interpretazione di Dreyfus e Rabinow sono già manifeste nel titolo originale: *Michel Foucault: beyond Structuralism and Hermeneuticis*. Stando ai due autori infatti Foucault sarebbe passato da un iniziale amore per lo strutturalismo ad una sorta di ermeneutica fino a raggiungere nelle sue ultime opere una posizione che essi definiscono di «analitica interpretativa». È interessante rilevare che gli autori si sentirono spinti a scrivere questo libro come reazione a coloro i quali, come John Searle, ritenevano Michel Foucault «uno strutturalista in senso stretto»¹.

La loro tesi invece era che 1) Foucault «non aveva mai cercato di formulare una teoria universale del discorso, ma piuttosto di descrivere le diffe-

¹ H. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, tr. di M. Bertani, Ponte alle grazie, Firenze, 1989, p. 9. È interessante sottolineare il fatto che nella traduzione italiana del libro dei due filosofi americani sparisce completamente il senso e il riferimento al titolo originale che sarebbe apparso esteticamente soddisfacente anche in italiano. È ovvio constatare che la scelta di un titolo così 'neutro' nasconde certa pruderie.

renti forme storiche delle pratiche discorsive»². 2) Non aveva mai tentato una ricerca del significato nascosto o perduto, un'esegesi del linguaggio, o uno scavo dal quale far risalire la verità del discorso. 3) In realtà lo scrittore francese «sviluppa l'intuizione ermeneutica secondo cui il ricercatore è sempre situato e deve comprendere il significato delle proprie pratiche culturali dall'interno di esse»³.

È noto, però, che inizialmente, il primo Foucault, quello del metodo archeologico, aveva tentato di scrivere una storia nuova rispetto ai canoni tradizionali della storiografia ufficiale. Mentre quest'ultima credeva in una linearità cumulativa di eventi di cui noi oggi rappresenteremmo i frutti maturi di un lungo processo evolutivo, Foucault si chiedeva al contrario se non fosse stato possibile porre il punto di vista, dal quale si debbono interpretare gli eventi, dalla parte dei reietti, degli sconfitti, dei perdenti. In altri termini, si trattava per lui di dare la parola a quegli individui che effettivamente erano esistiti ma che per lungo tempo erano stati dimenticati.

Qui le divergenze con lo strutturalismo sono già palesi. Innanzi tutto permane la considerazione della storia anche se non una storia continua e intesa in senso evolutivo. In secondo luogo il soggetto non sparisce del tutto ma è riconsiderato in una nuova veste. Anche la tanto conclamata «morte dell'uomo» di Foucault espressa ne *Le parole e le cose*, era più una critica che un annuncio festivo. E quindi anche qui hanno ragione i due filosofi americani a sottolineare il fatto che «la prospettiva strutturalistica (diversamente da quella foucaultiana) tenta di fare a meno sia del significato sia del soggetto, andando alla ricerca delle leggi oggettive che regolano ogni attività umana»⁴. In terzo luogo Foucault conduce una serrata polemica contro le scienze umane (a cui appartiene il *côté* strutturalista: semiologia, linguistica, antropologia, psicanalisi, psichiatria, sociologia, etnologia ecc.) considerate dei saperi fittizi ma che hanno lo scopo di servire il potere costruendo delle pratiche di verità al solo fine di assoggettare e controllare meglio gli individui.

Affascinato più dalla fenomenologia⁵ che dallo strutturalismo, Foucault reputa essenziale operare una sospensione di giudizio sul periodo

² *Ibid.* Più volte e in numerose interviste Foucault ha tentato di prendere congedo dallo strutturalismo sostenendo di non essere mai stato uno strutturalista. Ciò non significa, come qualcuno ha supposto ingenuamente, che proprio per questo in Foucault non si è mai data una svolta genealogica, dato che le basi genealogiche sarebbero già presenti nell'archeologia e addirittura negli scritti letterari. In realtà Foucault vive pienamente la stagione strutturalistica prendendo le distanze solo *dopo* aver maturato posizioni alternative. È sufficiente ricordare certe interviste come *La filosofia strutturalista permette di diagnosticare che cos'è «oggi»*, in *Archivio Foucault* 1, a cura di J. Revel, Feltrinelli, Milano, 1994, p. 147.

³ *Ivi*, p. 10.

⁴ *Ivi*, p. 14.

⁵ Da ultimo, S. Righetti, *Soggetto e identità. Il rapporto anima-corpo in Merleau-Ponty e Foucault*, Mucchi, Modena, 2006 e E. Basso, *Michel Foucault e la daseinsanalyse*, Mimesis, Milano, 2007.

preso in esame ed empatizzare con i vinti. Se di strutturalismo si doveva parlare si trattava semmai, come ebbe a dire Piaget, di «uno strutturalismo senza strutture»⁶; oppure, come lo descrisse Sartre⁷, una sorta di geologia che tenta di dissotterrare le sedimentazioni del terreno sottostante. Inoltre, diversamente dallo strutturalismo, Foucault non ricercava degli universali, una struttura permanente *à la Lévi-Strauss*. Egli ricercava piuttosto quelle condizioni relativamente stabili (a priori storico) ma sempre suscettibili di cambiamento, che avevano permesso un certo tipo di evento. La natura cangiante delle pratiche discorsive di cui si occupava, lo avvicinava maggiormente, come aveva intuito Amiot⁸, ad un certo tipo di relativismo culturale. Non a caso e giustamente Dreyfus e Rabinow accostano il pensiero foucaultiano alle teorie dell'antropologo americano Clifford Geertz e allo storico della scienza Thomas Kuhn, e aggiungono:

Mentre lo strutturalista sostiene di trovare leggi metaculturali, astratte e atemporali, che definiscono lo spazio totale delle possibili permutazioni degli elementi privi di significato, l'archeologo afferma di essere in grado di trovare solo le leggi locali di trasformazione che in un dato periodo definiscono, all'interno di una particolare formazione discorsiva, l'identità e il significato di un enunciato⁹.

Tuttavia, come sostengono ancora Dreyfus e Rabinow, vi era nel discorso foucaultiano uno strisciante positivismo (d'altronde ammesso in parte dallo stesso Foucault) che lo accomunava per certi versi allo strutturalismo. Per il Foucault de *Le parole e le cose* era ancora possibile riportare alla luce un fatto, certo rimosso, ma in qualche modo esistito come tale. La follia, ad esempio, non era considerata completamente un'invenzione culturale. Al di sotto dei vari discorsi permaneva un oggetto immutabile di cui si poteva seguire la storia. Dreyfus e Rabinow propongono di chiamare questo periodo, «semistrutturalismo»¹⁰.

Solo più tardi Foucault acquisterà consapevolezza del fatto che le formazioni discorsive, lungi dall'essere differenziate dai loro oggetti, producono l'oggetto di cui parlano. Vi erano nel metodo archeologico alcune contraddizioni e alcuni problemi che Foucault doveva risolvere e che in ultima analisi lo convinsero ad abbandonarlo. Significativamente i due filosofi americani intitolano un capitolo del loro libro: *Il fallimento metodologico dell'archeologia*. Innanzi tutto, com'è possibile osservare i 'fatti

⁶ J. Piaget, *Lo strutturalismo*, Il saggiatore, Milano, 1994.

⁷ J.P. Sartre, *Sartre répond*, «L'Arc», n. 30, pp. 87-96, 1966.

⁸ M. Amiot, *Le relativisme culturaliste de Foucault*, in «Les temps modernes», gennaio 1967.

⁹ H.L., Dreyfus e P. Rabinow, cit., p. 79.

¹⁰ Ivi, p. 91.

storici' sospendendo i nostri giudizi se anche noi, oggi, siamo immersi in pratiche culturali e discorsive?

Nell'adottare la prospettiva secondo la quale il significato consiste effettivamente in un epifenomeno, l'archeologo si poneva ancora al di fuori di ogni pratica discorsiva... Porsi dunque sia all'interno sia al di fuori dei discorsi presi in esame, condividendo e allo stesso tempo sospendendo le loro pretese di significato, rappresenta la condizione ineluttabile dell'archeologo¹¹.

In secondo luogo, se il soggetto è irretito in queste formazioni discorsive e se l'oggetto non si dà in maniera trasparente, come fare a superare questa *impasse* tra soggetto e oggetto? Come fare ad andare oltre questa concezione che era già stata indicata chiaramente da Nietzsche e da Heidegger? Insomma, l'archeologia, per i due filosofi americani risulta paradossale, avvitata in una doppia torsione che vorrebbe sospendere il giudizio e allontanarsi dalle pratiche sociali presenti per ascoltare empaticamente i discorsi dell'Altro. Ciò, oltre che ingenuo, è impossibile. Non è possibile arretrare dai nostri pre-giudizi, uscire dalle sabbie mobili della cultura in cui siamo immersi come invece riesce al barone di Münchhausen¹².

A questo punto, dopo aver considerato tutte le possibilità ne *L'archeologia del sapere*, che, ricordiamo, è del 1969, Foucault si trova a dover constatare i limiti del proprio pensiero e ad oltrepassare quei limiti stessi. La sua opera

[...] viene caratterizzata da un'importante svolta [...]. Non è certamente un caso che *L'archeologia del sapere* sia seguita da un silenzio che verrà finalmente interrotto da due libri nei quali l'autore, pur continuando ad utilizzare le tecniche archeologiche non sostiene più di parlare dal punto di vista della presa di distanza fenomenologica¹³.

Che cosa era successo in questo lasso di tempo? È vero che il maggio francese del 1968 aveva prodotto un'attenzione ai problemi sociali del presente molto maggiore rispetto alla stagione precedente. Foucault intervenne personalmente nelle faccende politiche e culturali del suo paese. E tuttavia è vero che l'attenzione ai poveri, ai diversi, agli emarginati, ai folli, agli *outsiders*, ai delinquenti era stata sempre una costante dell'opera foucaultiana. Eppure, ciò che cambia è la visione del ricercatore, dell'intellettuale che non è più «lo spettatore distaccato che osserva i silenziosi monumenti del discorso. Foucault avverte e tematizza il fatto di essere,

¹¹ Ivi, p. 113.

¹² Mi riferisco ovviamente agli studi della Scuola di Palo Alto in particolare a P. Watzlawick, *Il codice del barone di Münchhausen*, tr. di D. Carpineti, Feltrinelli, Milano, 1989.

¹³ H.L. Dreyfus e P. Rabinow, cit., p. 125.

come qualunque altro studioso, implicato nelle pratiche sociali che prende in esame e dalle quali si sente in larga misura prodotto»¹⁴.

Dunque, è il metodo che cambia e il nuovo metodo è la genealogia. «L'elaborazione della genealogia compiuta da Foucault è stata il primo passo importante verso un'analisi più soddisfacente e complessa del potere. Foucault ha compiuto questo passo in un saggio pubblicato nel 1971 e intitolato *Nietzsche, la genealogia e la storia*»¹⁵.

È assai significativo che i due scrittori americani indichino come momento cruciale della cosiddetta svolta di Foucault, il breve ma importante saggio su Nietzsche. In esso, come suggerisce il titolo, l'archeologia lascia il posto alla genealogia. Un'ulteriore prova dell'importanza di questa svolta, ribadiamolo, è data dal sintomatico silenzio che ne seguì e che segnò quasi certamente un lungo momento di riflessione e di ripensamento da parte di Foucault. Fu la lettura di Nietzsche a determinare questo cambiamento di metodo radicale con cui analizzare la storia? Foucault aveva letto Nietzsche già a partire dagli anni '50, ma è negli anni '60 che in Francia si assiste ad una riscoperta del pensiero nietzscheano come attestano le importanti opere di Deleuze, di Klossowski, e la traduzione del 1962 del *Nietzsche* di Heidegger¹⁶. Ma se leggiamo l'intervento di Foucault a Royaumont su Nietzsche del 1964 ci accorgiamo quanto questa interpretazione del pensiero del filosofo tedesco fosse ancora di matrice archeologica. Insomma dobbiamo concludere che, come spesso accade, ci sono delle concause che producono il nuovo metodo genealogico. Nietzsche viene rivisitato in chiave politologica grazie all'attenzione prodottasi nel 1968. Solo questo mutamento paradigmatico lo portò a produrre *Sorvegliare e punire* e le conseguenti analisi sul potere che ne derivarono. Come rivela chiaramente Foucault in un'intervista, «Nietzsche è colui che ha dato come bersaglio essenziale, diciamo al discorso filosofico, l'apporto di potere. Mentre per Marx era il rapporto di produzione. Nietzsche è il filosofo del potere, ma che è arrivato a pensare il potere senza, per questo, rinchiudersi all'interno di una teoria politica»¹⁷.

Nel saggio del 1971 sono contenute *in nuce* tutte le novità del secondo momento del pensiero foucaultiano. Innanzi tutto non è più concepibile parlare di 'fatti'. Come insegna Nietzsche non ci sono fatti bensì interpretazioni. In secondo luogo «la genealogia registra la storia di queste interpretazioni. Gli universali del nostro umanesimo sono rivelati come il risultato dell'apparizione contingente di interpretazioni che sono state

¹⁴ Ivi, p. 128.

¹⁵ Ivi, p. 131.

¹⁶ Sulla ricezione di Nietzsche in Francia si veda L. Pinto, *Les Neveux de Zarathoustra*, Seuil, Paris, 1995.

¹⁷ M. Foucault, *I giochi del potere*, Intervista di J.-J. Brochier, «Le Magazine Littéraire», n 101, giugno 1975, tr. di A. Jeronimidis, *Politiche della filosofia*, Sellerio, Palermo, 2003, p. 124.

imposte. Per Nietzsche, stando alla lettura di Foucault, la storia è la narrazione di piccole astuzie, di interpretazioni imposte violentemente... il compito del genealogista è distruggere il primato delle origini, ovvero delle verità immutabili... Ovunque il suo sguardo riposi egli non vede altro che sottomissione, dominazione, conflitto»¹⁸. In terzo luogo queste interpretazioni sono il frutto di un sapere che non si oppone, come si è ingenuamente pensato, al potere; piuttosto Foucault comprende che il sapere produce effetti di potere e viceversa. In ogni epoca vi sarebbero state delle lotte, delle dominazioni le quali si sarebbero poi legittimate attraverso dei giochi di verità. Il sapere giustifica il potere precisamente attraverso questi giochi. Compito del genealogista è di mostrare appunto, che non si è trattato altro che di giochi. Si può pensare che il potere si sarebbe imposto soltanto con la forza se dietro di esso non vi fosse tutto un apparato che gli consentisse di essere creduto, intervenendo per convincere, suggestionare, condizionare, formare, produrre un consenso? Il sapere usa delle tecniche e delle pratiche attraverso procedure, rituali, esami.

Da un punto di vista metodologico è importante capire, secondo Dreyfus e Rabinow, che Foucault non intende afferrare il significato di un'epoca passata. Non tanto perché non interessi, quanto perché è impossibile. Né risalire alle origini di un concetto per stabilire se avesse un analogo significato rispetto al presente. Ciò è inammissibile. Si tratta, invece, per Foucault, di fare la storia del presente: per quali ragioni, attraverso quali resistenze, forze, selezioni si è infine prodotta la nostra storia. Ciò non significa essere liberi di proiettare il significato della propria epoca nella storia passata. L'onestà intellettuale, in questo caso dello storico, sta nel dichiarare esplicitamente il proprio punto di vista. I due autori convenivano, come si è detto, di chiamare tale metodo: *analitica interpretativa*. Colui che la utilizza «è cosciente di essere egli stesso prodotto di ciò che costituisce l'oggetto della sua ricerca; di conseguenza egli non può mai collocare il proprio punto di vista al di fuori di esso»¹⁹.

Chiamare il metodo foucaultiano «analitica interpretativa» permette di prendere le distanze da un certo tipo di ermeneutica che con il concetto di interpretazione ha a che fare. Secondo Dreyfus e Rabinow vi sarebbero alcune «scienze dell'interpretazione che continuano a cercare una verità profonda». Esse non si liberano né della metafisica, perché distinguono ancora l'oggetto del soggetto che indaga, né contribuiscono a chiarire i rapporti che intrattengono con il potere, perché «insistendo sul fatto che le verità da esse scoperte sfuggono al campo del potere, queste scienze contribuiscono al contrario alle strategie di potere».

La tesi espressa da Dreyfus e Rabinow è condivisibile: Foucault supererebbe sia lo strutturalismo sia l'ermeneutica. È la concezione del potere espressa da Foucault, e che risente fortemente del pensiero nietzscheano, –

¹⁸ H. L. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 133.

¹⁹ Ivi, p. 150.

egli la chiama l'ipotesi di Nietzsche – che gli permette di collocarsi al di là dei problemi e dei metodi sollevati dalle due correnti. Che cos'è il potere? Il potere non è considerato da Foucault, né una teoria né può essere identificato con un'istituzione. Non è repressivo; non è qualcosa che si possiede e che si possa contrattare. Foucault definisce giuridico-discorsiva questa vecchia concezione (riecheggiano qui le critiche di Nietzsche al contrattualismo). Piuttosto esso si esercita ed è coestensivo all'intera società: «il potere moderno è tollerabile a patto che riesca a mascherarsi; cosa che il potere riesce ed è riuscito a fare con estrema efficacia»²⁰.

Storicamente questo tipo di potere si era venuto formando alla fine del XVII secolo, nel momento in cui la nascente formazione degli Stati nazionali condusse le istituzioni ad occuparsi degli individui e della popolazione: il *biopotere*. Il sovrano non si occupa più di dare la morte ma è preoccupato che la massa degli individui lavori e produca. È la nascita del capitalismo. Contemporaneamente si andarono costituendo le scienze sociali, che presero l'uomo quale oggetto di studio, non perché si volesse comprenderlo ma perché si potesse meglio assoggettarlo. Fu questa presa di coscienza che portò Foucault a concludere che l'uomo è un'invenzione recente. Da quel tempo si assiste ad una progressiva normalizzazione degli individui. Essi non sono semplicemente sorvegliati, controllati, puniti. Vi è tutta una tecnologia per plasmare i corpi, per renderli docili, accondiscendenti: «questa forma di potere – scrive Foucault – viene esercitata nella vita quotidiana che classifica gli individui, li marca attraverso la propria individualità, li fissa alle loro identità, impone una legge di verità che essi devono riconoscere e che gli altri devono riconoscere in loro». *Sorvegliare e punire*, il testo che più di ogni altro affronta il tema del potere è fortemente intriso del pensiero di Nietzsche in particolare appare un'estensione e un approfondimento di temi accennati nella *Genealogia della morale*. Si tratta di verificare come il fine della sorveglianza e della punizione sia quello di addestrare, ammaestrare e omologare le anime e i corpi degli individui.

Anche nello studio dell'antica Grecia sulla sessualità l'ultimo Foucault risente dell'influsso delle tesi di Nietzsche. La storia della sessualità è la storia della rinuncia, la storia del dominio di sé, così come avevano già messo in luce i francofortesi.

Le tecniche classiche dell'austerità, che costituivano un mezzo per giungere al dominio di sé, si trasformarono in tecniche che dovevano assicurare la purificazione del desiderio e la soppressione del piacere... I cristiani rielaborarono dunque un sistema di pratiche già esistenti, conferendo però ad esse un nuovo contenuto e un nuovo obiettivo²¹.

²⁰ Ivi, p. 155.

²¹ Ivi, p. 284.

Benché Foucault segua Nietzsche nel mostrare la storia della rinuncia del piacere, secondo i due autori americani Foucault è più cauto nel considerare che l'austerità abbia avuto inizio con il cristianesimo. Di fatto molti degli elementi di controllo del sé erano presenti nell'antichità. Anche la considerazione su Socrate differisce nella tesi foucaultiana rispetto a quella di Nietzsche. Tuttavia basta leggere con attenzione le lezioni del 1982 al Collège de France intitolate *L'ermeneutica del soggetto* per comprendere come anche qui la visione foucaultiana risenta delle tesi nietzscheane. Certo, come al solito, – e questa è la grandezza di Foucault – le intuizioni di Nietzsche vengono confermate dal lavoro paziente e meticoloso dell'archeologo. È vero anche che «una delle differenze più importanti tra Nietzsche e Foucault è il fatto che mentre Nietzsche spesso sembra fondare la moralità e le istituzioni sociali sulle tattiche degli individui che agiscono, Foucault deprecologizza totalmente questo approccio»²². Inoltre Foucault è molto più cauto di Nietzsche nel riconoscere le forze istintuali del corpo. Benché esplicitamente si riferisca anche in questo caso a Nietzsche Foucault «rimane sul vago quando si tratta di definire la malleabilità del corpo umano»²³.

Tuttavia il pensiero nietzscheano attraversa tutta l'opera foucaultiana e consente al filosofo francese, non solo di operare una critica radicale alla modernità, ma anche di porsi al di là del presente, provando a rilanciare il pensiero greco e romano precristiano.

Il libertario, anarchico, anticristiano, scettico Foucault era ben consapevole che tornare ai Greci non significava semplicemente ripercorrere storicamente i punti salienti di un periodo che aveva deciso della nostra storia; semmai il ritorno ai Greci è per Foucault essenzialmente un'operazione etico-politica: ritrovare un punto di vista diverso da quello prospettato dalla tradizione giudaico-cristiana, un punto di vista che grossolanamente potrebbe essere definito col termine di neopaganesimo²⁴.

2. Il diritto e la forza

Di Foucault ritengo fondamentale, nell'ambito della teoria politica, l'intuizione relativa al *potere* inteso come pratica connessa a relazioni interindividuali. Nel pensiero di Foucault il potere non è identificabile con l'istituzione, ma è un processo sociale che circola tra individui. Il potere non si incarna dunque in una legge, in un diritto, in un divieto, non è in una parola solo repressivo e pertanto visibile, ma si gioca entro un rapporto di forze, *produce* sapere. Il potere produce sapere per convincerci che è dalla parte di una ragione oggettivata, della verità; il potere produce

²² Ivi, p. 134.

²³ Ivi, p. 136.

²⁴ Si veda, S. Natoli, *I nuovi pagani*, Lampi di stampa, Milano, 2000.

sapere per seppellire sotto un cumulo di «verità» l'unica verità certa e incontrovertibile: la forza. Sotto la maschera della certezza del diritto, della legge, della sovranità, del Soggetto, vi è stata una battaglia per la verità, un'origine niente affatto razionale. Scrive Foucault:

Per portare avanti l'analisi concreta dei rapporti di potere, bisogna abbandonare il modello giuridico della sovranità. Quest'ultima presuppone, infatti, l'individuo come soggetto dei diritti naturali [...] Piuttosto che domandare a soggetti ideali che cosa hanno potuto cedere di se stessi e dei loro poteri per lasciarsi assoggettare, bisogna cercare come le relazioni di assoggettamento possono fabbricare soggetti²⁵.

Il soggetto non è un essere autonomo, assolutamente libero di scegliere, capace di negoziare con gli altri, di stipulare un *contratto*, ma è un essere in divenire, plasmabile e condizionabile dagli avvenimenti storici e dai vari poteri che si intersecano.

Ecco perché Foucault si serve della storia, un tipo particolare di storia archeologica e genealogica: occorre risalire il percorso della nostra storia presente per comprendere come dietro tutte le norme condivise, considerate certe e universali in fondo si nasconda il sangue e la lotta. Foucault smonta quei «giochi di verità» per mostrare appunto che non sono che giochi, giochi crudeli, in cui la verità si prepara ad essere inventata.

Le scienze sociali, sorte durante il periodo illuministico, si sono prestate a servire certe forme di potere per razionalizzare e controllare con maggiore efficacia la vita della popolazione e dei cittadini. È cominciata la grande epoca della normalizzazione: ogni individuo deve trovare una sua posizione nella società per risultare il più funzionale possibile a chi domina; deve produrre e lavorare in modo da essere facilmente inserito entro un sistema di controllo, per essere riconosciuto attraverso un'identità. Siamo in una società normalizzatrice e omologante, controllati da scienze che si occupano di noi fin dalla nascita: la psichiatria, l'economia, la medicina, la criminologia, la sessuologia. È quello che Foucault chiama il *biopotere*. In numerosi ambiti epistemologici egli ha svolto una ricerca per analizzare storicamente come il sapere scientifico si sia costituito sotto le istanze del controllo sociale. Così i principali lavori foucaultiani hanno ripercorso storicamente la formazione delle varie scienze sopraindicate: *La storia della follia*, *Le parole e le cose*, *La nascita della clinica*, *Sorvegliare e punire*, *La storia della sessualità*.

Per comprendere adeguatamente il pensiero foucaultiano sul diritto, in relazione al potere e alle convergenze nietzscheane, risulta rilevante l'intervento di Foucault su *La verità e le forme giuridiche*. Questo testo – una conferenza tenuta all'università di Rio de Janeiro nel 1973, che tiene conto della svolta avvenuta nel 1971 relativa alla 'scoperta' del metodo genealogi-

²⁵ M. Foucault, *Résumé des cours*, BFS, Pisa, 1994, p. 57.

co nietzscheano, con l'articolo, *Nietzsche, la genealogia, la storia* – prepara e anticipa certi temi che produrranno l'importante lavoro sulle prigioni e sul sistema penale, *Sorvegliare e punire*, che sarà pubblicato due anni più tardi. Ne *La verità e le forme giuridiche* Foucault tematizza «le pratiche giudiziarie, la maniera in cui tra gli uomini si giudicano i torti e le responsabilità, [...] le forme giuridiche, e di conseguenza la loro evoluzione nel diritto penale»²⁶. Prima di analizzare tali forme di sapere, Foucault ricorda che questo suo metodo d'indagine trova un esplicito riconoscimento nella filosofia di Nietzsche. Grazie alla filosofia nietzscheana «si può parlare del carattere prospettico (polemico e strategico) della conoscenza perché c'è battaglia e perché la conoscenza è l'effetto di questa battaglia»²⁷.

Foucault indica brevemente quali siano le forme giudiziarie che possiamo riscontrare nella storia. La prima forma si trova in Omero: la sfida tra due guerrieri di fronte agli dei. Qui, sostiene Foucault, non c'è un giudice, un terzo, ma tutto è stabilito all'interno della contesa.

In un secondo momento nella civiltà greca si sviluppa la figura di un testimone, di una persona che può dire la verità sul potere: è il modello dell'indagine svolta ad esempio nel caso di Edipo. Edipo è colui che vuole conoscere la verità sia su se stesso sia sugli altri, non per una specie di complesso paterno o di colpa di cui parla Freud, bensì perché il suo essere aristocratico gli consente di esercitare il diritto/potere di conoscere²⁸.

Nel medioevo poi il diritto germanico, definito come «una sorta di ritualizzazione della lotta tra individui, [...] una maniera regolamentata di fare la guerra»²⁹, si incrocia con il diritto romano. Foucault illustra i va-

²⁶ M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, tr. di A. Petrillo a cura di A. Dal Lago, in *Archivio* 2, 1971-1977, Feltrinelli, Milano, 1997, p. 86. Si veda anche L. d'Alessandro, *Potere e pena nella problematica di Michel Foucault*, in M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, La città del sole, Napoli, 1994. Id., *Per una genealogia del sociale. Saggio su Michel Foucault*, La nuova stampa, Napoli, 1984, in particolare il capitolo III, «La genealogia dal giuridico al sociale». Sugli stessi temi anche F. Cappelletti, *Differenza e potere*, Angeli, Milano, 1984, soprattutto il capitolo III, «Dalla legge alla norma», e J. Vega, *Potere, diritto, verità: il bisogno strategico della ragione moderna*, in *A partire da Foucault. Studi su potere e soggettività* (a cura di A. Grillo), La Zisa, Palermo, 1994, e P. Napoli, *La finzione, le storie, il diritto: Foucault*, in *Seminari di filosofia del diritto*, (a cura di B. Romano), Giappichelli, Torino, 1997 e Id., *Face au droit. Moments d'une expérience foucauldienne*, in *Michel Foucault. Trajectoires au cœur du présent*, (a cura di L. D'Alessandro e A. Marino), L'Harmattan, Paris, 1998. F. Barani, *Foucault. Diritto, potere, follia*, Ets, Pisa, 2000. Uno dei maggiori seguaci di Foucault nell'applicare le sue teorie allo studio del diritto e della legge è sicuramente F. Ewald. Di lui si veda *Anatomia e corpi politici*, *Su Foucault*, Feltrinelli, Milano, 1979 e *Les principes généraux du droit*, in *Critique*, Agosto-settembre 1986.

²⁷ Ivi, p. 95.

²⁸ Sulla concezione edipica di Foucault, che risente ovviamente di G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, tr. di A. Fontana, Einaudi, Torino, 1979, si veda C. Di Marco, *Critica e cura di sé*, Angeli, Milano, 1999, pp. 161-166.

²⁹ M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, cit., p. 115.

ri modi in cui nell'alto medioevo predomina il diritto germanico: qui «il giudice non fornisce una testimonianza sulla verità, ma solo sulla regolarità della procedura»³⁰. Vi è una prova che stabilisce non tanto chi dice la verità, ma solo chi è il più forte. Soltanto dopo il XII secolo si assisterà ad una modificazione dell'idea del diritto. In generale gli individui cercano di superare i contrasti chiedendo al potente «la regolarità della procedura». Il potente, accumulando denaro e armi, prima interveniva per redimere le liti, poi per decidere *in toto* le sorti della contesa. Si forma allora il Principato e successivamente lo Stato nazionale. Il monarca ha così bisogno del procuratore, figura nuova nella storia del diritto, che interviene per dirimere le questioni nella sua veste di rappresentante del re. Chi si pone come vittima è protetto dal re, il quale è chiamato ad intervenire per una sorta di analogia: chi colpisce un mio protetto colpisce me. «Il torto non è solamente un'offesa di un individuo a un altro ma anche un'offesa che un individuo reca allo Stato, al sovrano»³¹. A questo punto – osserva Foucault – l'idea del diritto come forza comincia a stemperarsi. Il re ha bisogno di controllare la popolazione, di sapere chi paga le tasse, di chi sono le proprietà, chi è suo alleato. Ecco che l'indagine, vecchia pratica greca, ritrova la sua importanza. La Chiesa stessa, il diritto canonico rafforzerà tale pratica. Si ha ora bisogno di sorvegliare le anime, le intenzioni degli uomini. Si ha la nascita di quello che Foucault chiama il *potere pastorale*.

Foucault ha così rovesciato l'intuizione elementare, l'idea puramente positiva, che comunemente abbiamo del diritto. Non siamo di fronte ad una storia progressiva e cumulativa in cui vi sarebbe «una ragione che opera su se stessa, si elabora, che progredisce autonomamente»³², semmai siamo di fronte ad una serie di giochi di forza che si organizza per dominare.

Ma è a partire dall'Illuminismo che il criminale, ponendosi contro l'ordine della razionalità, è considerato un vero e proprio nemico sociale. Perché accade questo? Quale nuovo paradigma si instaura? Quello secondo il quale l'individuo non è più un corpo inerte e insignificante per il potere, ma una forza attiva di lavoro. Su questa *utilità* sociale dell'individuo il potere costruisce una «ortopedia sociale». Una gigantesca serie di istituzioni si forma per addestrare e inquadrare gli individui, per renderli meno pericolosi e più facilmente abili ad obbedire: nell'esercito, che si organizza intorno a nuove tecniche militari; negli ospedali, con il nuovo approccio scientifico al problema dell'igiene; nei manicomi, con la 'scoperta' della follia come malattia organica; nelle carceri, con l'invenzione del panottico;

³⁰ Ivi, p. 119.

³¹ Ivi, p. 122.

³² Ivi, p. 127. Sulla formazione degli Stati nazionali in connessione con la formazione dell'individuo moderno, le analisi di Foucault convergono con quelle dei francofortesi, in particolare con Adorno e Horkheimer, *La dialettica dell'illuminismo*, tr. di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1966, e con quelle di N. Elias, *Il processo di civilizzazione*, tr. di G. Panzieri, Il Mulino, Bologna, 1999.

nella società stessa, con la formazione della polizia. Dall'idea del diritto come indagine si passa ad una nuova tecnologia di potere: la sorveglianza, la disciplina, l'esame, la normalizzazione. Tutto ciò, sostiene Foucault, si produce soprattutto in Inghilterra con la nascita del capitalismo:

Tutta questa popolazione di poveri, di disoccupati, di persone che cercano lavoro, ha ora un contatto diretto, fisico, con le fortune, con la ricchezza. Il furto nei navigli, il saccheggio dei magazzini e degli stock, le ruberie nelle officine divengono normali alla fine del XVIII secolo in Inghilterra. E appunto il grande problema del potere in Inghilterra in quest'epoca è promuovere dei meccanismi di controllo che permettano di proteggere questa nuova forma materiale di ricchezza. Si capisce perché il creatore della polizia in Inghilterra sia un individuo che prima è stato commerciante, poi incaricato da una compagnia di navigazione [...] La polizia di Londra è nata dal bisogno di proteggere i depositi, i magazzini, gli stock³³.

Intorno alla fabbrica si crea una struttura in cui si prega insieme, si lavora, si mangia, si dorme, ci si sposa ecc. Ogni istituzione segue questo nuovo modello di fabbrica: fabbrica-ospedale, fabbrica-manicomio, fabbrica-convento, fabbrica-prigione, fabbrica-scuola. È il modello del *panopticon* teorizzato da Bentham³⁴. Il potere non esclude ma integra e fissa ogni individuo al suo posto di lavoro. Il potere modella tutte le fasi della vita: il tempo, il denaro, la morale, la sessualità. Nasce il *biopotere*.

Per Foucault si è passati con ciò da una società basata sulla sovranità, sulla legge, a una società basata sulla norma, sul controllo. Coloro che tra i filosofi concepiscono ancora la legge come contratto, il potere come entità incarnata legittimamente nella figura di un principe o di uno Stato, il soggetto come coscienza autonoma, sono rimasti all'interno del vecchio modello giuridico. Occorre invece studiare le società sulla base dei soli rapporti di forza che vogliono dominare controllando e normalizzando. Occorre applicare il metodo genealogico alla formazione degli Stati nazionali per mostrare come, dietro i discorsi sulla legge e sul diritto, vi siano lotte e scontri sociali. Perché allora difendere la società? Chi vuole difendere questo tipo di società? Contro chi e che cosa? Coloro che la vogliono difendere sono gli stessi che richiedono un controllo, una normalizzazione: polizia, procuratori, magistrati, giudici, capitalisti, potenti. Scrive Foucault: «Mais défendre la société contre quoi? Contre des infractions? Sans doute. Contre des dangers»³⁵.

³³ Ivi, p. 146. Sulla questione del liberalismo si veda M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano, 2001, introduzione e cura di Ottavio Marzocca, e *Foucault and political reason*, a cura di A. Barry, Ucl Press, Baskerville, 1996.

³⁴ J. Bentham, *Panopticon*, tr. di V. Fortunati, Marsilio, Venezia, 1983.

³⁵ M. Foucault, *La stratégie du pourtour*, in *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 2001, p. 796.

Se «nella teoria giuridica classica il potere era considerato come un diritto di cui si sarebbe possessori alla maniera di un bene e che si potrebbe di conseguenza trasferire o alienare, in modo totale o parziale, attraverso un atto giuridico o un atto fondatore di diritto» ora Foucault oppone a tale visione ingenua del potere quella basata su rapporti di forza. Il potere non sarebbe una 'cosa' che si può trasferire o alienare, il potere non sarebbe neanche un organo di repressione, bensì una guerra continua. Per rafforzare tale idea Foucault rovescia la famosa affermazione di Clausewitz secondo il quale la guerra è la politica continuata con altri mezzi. Vi sarebbero allora due ipotesi per analizzare il potere. «Da una parte i meccanismi di potere sarebbero quelli della repressione (l'ipotesi di Reich), dall'altra, la base del rapporto di potere sarebbe lo scontro bellicoso delle forze (l'ipotesi di Nietzsche)»³⁶. La prima ipotesi sarebbe quella classica, giuridica. Il ruolo classico del diritto è sempre stato quello di fissare la legge per legittimare il sovrano e il potere. Si tratterebbe di smontare la teoria del diritto e vedere come questa sia strumento di dominazione. Dunque «bisogna studiare il potere al di fuori del modello del Leviatano, al di fuori del campo delimitato della sovranità giuridica e dall'istituzione statale. Bisogna invece studiarlo a partire dalle tecniche e dalle tattiche della dominazione»³⁷. Anche perché oggi studiare il potere alla luce della dottrina giuridica classica della sovranità appare inefficace. Storicamente il potere si è trasformato: siamo passati da un superpotere visibile – incarnato in un soggetto, re, monarca, principe – ad un potere disciplinare e capillare: il micropotere. Pertanto «le procedure della normalizzazione colonizzano sempre di più quelle della legge e del diritto»³⁸.

Se fino al XVIII secolo si può fare ancora la storia della sovranità, successivamente occorre affrontare la storia delle razze e della popolazione.

³⁶ M. Foucault, *Difendere la società*, tr. di M. Bertani e A. Fontana, Ponte alle Grazie, Firenze, 1990, p. 28. Sulle relazioni tra sovranità e politica si veda G. Agamben, *Homo sacer*, Einaudi, Torino, 1995, nonché i contributi contenuti nel fascicolo della rivista «aut aut», *La politica senza luogo, biopolitica, cittadinanza e globalizzazione*, n. 298, luglio-agosto 2000 e G. Marramao, *Oltre il Leviatano*, Boringhieri, Torino, 2000. Quest'ultimo svolge una critica a Foucault sostenendo che l'ossessione per il potere rivelerebbe un'ossessione per la sovranità, per chi detiene il potere. Come insegna Freud in *Totem e Tabù*, si tenterebbe di uccidere simbolicamente il Padre. Pertanto, come fa notare Marramao, «la struttura del contratto sociale rimane intrinsecamente e costitutivamente polemologica» (p. 320). Il filosofo italiano può raggiungere tale conclusione perché ritiene che il soggetto teorizzato da Foucault sia un soggetto capace di scegliere e di agire liberamente o quantomeno di raggiungere «una decisione individuale. Se qui, come suppongo, Marramao si riferisce ad una decisione raggiunta «in uno stato d'eccezione» nel senso di Schmitt, il discorso verte sul sovrano stesso e non sui soggetti assoggettati. I soggetti non «congiurano» liberamente e decidono di abbattere il potere, ripetendo l'atto originario di freudiana memoria, perché spesso, nell'ipotesi foucaultiana, essi semplicemente non combattono il potere, ma ne sono affascinati, anzi lo legittimano. In questo senso mi sembra che non tutta la critica di Marramao colga nel segno.

³⁷ Ivi, p. 36.

³⁸ Ivi, p. 39.

Il diritto serviva ad occultare, a nascondere il fatto che fosse diventato tale dopo la battaglia, che avesse preso il potere con la forza e con la conquista, con l'usurpazione e non per diritto divino. Nel momento in cui si formano gli Stati nazionali occorre dare un'identità al gruppo, e si costituiscono così varie teorie sulla stirpe, sull'idea di appartenere ad un popolo eletto, ad una razza. Lo Stato interviene per far credere di proteggere l'integrità della razza. Dal giuridico si passa al biologico: dal macropotere giuridico si passa al biopotere sociale. Scrive più chiaramente Foucault: «La sovranità dello Stato ha investito, ripreso a carico, riutilizzato, all'interno della propria strategia, il discorso della lotta delle razze, ma a prezzo del trasferimento della legge alla norma, dal giuridico al biologico»³⁹.

Dunque è la storia, o meglio lo storico, che interviene per legittimare il diritto e il potere: «La legge della storia è sempre più forte della legge della natura [...] Il diritto naturale dunque non esiste o esiste solo come conflitto»⁴⁰. Ciò che oggi esiste, è quello che Foucault chiama «la statalizzazione del biologico». Mentre prima il re «aveva il diritto di vita e di morte [...] il diritto di spada», ora vi è un nuovo diritto:

Credo che una delle più massicce trasformazioni del diritto politico nel XIX secolo non sia consistita nel sostituire il vecchio diritto della sovranità – *far morire o lasciar vivere* – con un altro diritto. Il nuovo diritto non cancellerà il primo, ma lo penetrerà, lo attraverserà, lo modificherà. Tale diritto, o piuttosto tale potere, sarà il contrario di quello precedente: sarà il potere *di far vivere e di lasciar morire*⁴¹.

Il potere interviene ormai nella vita stessa degli individui, addestrando, sorvegliando, educando. Il potere interviene sulla massa degli individui, sulla popolazione, controllando la nascita, la morte, la riproduzione, la sessualità, le malattie, in altre parole l'intera vita. Il potere non si occupa più della morte per escludere, ma al contrario ha bisogno delle forze della popolazione per includerle nel meccanismo sociale. Questo non significa, sostiene Foucault, che le guerre non si facciano più, ma che si facciano *in nome della vita*: I massacri sono diventati vitali⁴². Inoltre la scienza e il

³⁹ Ivi, p. 63.

⁴⁰ Ivi, p. 107

⁴¹ Ivi, p. 156, corsivo mio.

⁴² M. Foucault, *La volontà di sapere*, tr. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano, 1978, p. 121. Sostanzialmente qui Foucault riprende le teorie esposte durante le lezioni. È interessante notare inoltre che non sono più guerre tra mercenari, principi o volontari bensì diventano guerre di intere popolazioni che non soltanto vanno ben organizzate stante il numero elevato, ma anche motivate. Si veda in particolare Id, *Sorvegliare e punire*, tr. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino, 1976, «La politica è stata concepita come la continuazione se non esattamente e direttamente della guerra almeno del modello militare come mezzo fondamentale per prevenire il disordine sociale... Mentre i giuristi o i filosofi cercavano nel patto un modello

diritto intervengono per distinguere ciò che è normale da ciò che è patologico, ciò che è pericoloso o anormale per la società. Doppia esclusione violenta: quell'esterna, contro un'altra popolazione e quella interna per riconoscere il deviante, il diverso. Così dall'Ottocento nei tribunali si assiste alla presenza del medico, dello psichiatra che deve assicurare se siamo di fronte a sanità mentale e naturale. Il mostro, il degenerato, prima ancora di essere una nozione medica è «una nozione giuridica»⁴³. Il giudice chiede al medico se siamo di fronte ad un individuo pericoloso, se si può ancora intervenire per correggerlo. Per tale ragione «dopo la nascita del biopotere, viviamo in una società che in senso stretto sta smettendo di essere una società giuridica. La società giuridica è stata la società monarchica. Tra il secolo XII e il secolo XVIII le società europee sono state essenzialmente società giuridiche [...] A partire dal XIX secolo [...] si è cominciato ad infiltrare un meccanismo diverso. Questo meccanismo non ubbidiva a forme giuridiche, non aveva come principio fondamentale la legge ma la norma, e, invece dei tribunali, della legge e dell'apparato giudiziario, utilizzava la medicina, i controlli sociali, la psichiatria»⁴⁴. Oggi il biopotere costruito sulla norma si integra con il tipo di potere costruito sulla legge. «Cela est caractéristique d'une société qui est en train de cesser d'être une société juridique articulée essentiellement sur la loi. Nous devenons une société articulée sur la norme»⁴⁵.

Per analizzare la società del biopotere non è più sufficiente dunque ricorrere al modello di potere inteso come legge e istituzione, ma a quello che Foucault, lo abbiamo visto, ha denominato modello nietzscheano, che vede il potere come prodotto di rapporti di forze. Scrive ancora Foucault: «Une chose me paraît certaine, c'est que, pour analyser les rapports de pouvoir, nous ne disposons guère pour le moment que de deux modèles: celui que nous propose le droit (le pouvoir comme loi, interdit, institution) et le modèle guerrier ou stratégique en termes de rapports de forces»⁴⁶.

Non si tratta di rievocare una sorta di diritto naturale, semmai occorre ricordare che dietro le leggi, il diritto e il sapere vi è un'istanza del corporeo che resiste alle pressioni del potere. Tuttavia il discorso politico-giuridico tende a penetrare i corpi, ad assoggettarli, obbligando loro a interiorizzare le regole formali e disciplinari: ecco in che cosa consiste la norma, la normalizzazione, ed ecco che cosa intende Foucault per bio-

primitivo per la costruzione o la ricostruzione del corpo sociale, i militari insieme ai tecnici della disciplina elaboravano le procedure per la coercizione individuale e collettiva dei corpi» (p. 185).

⁴³ M. Foucault, *Gli anormali*, tr. di V. Marchetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano, 2000, p. 283.

⁴⁴ M. Foucault, *Le maglie del potere*, in *Archivio Foucault 3*, tr. di S. Loriga, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano, p. 169.

⁴⁵ M. Foucault, *L'estension sociale de la norme*, in *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris, 2001, p. 75.

⁴⁶ M. Foucault, *Non au sexe roi*, cit., p. 268.

potere, un potere che penetra direttamente nel corpo degli individui che inconsapevolmente accettano e si conformano a quelle regole sociali. La vita stessa è colonizzata fin nei suoi recessi più segreti. Non esiste più un fuori e un dentro: il soggetto, per usare la ben nota metafora deleuziana, è una mera «piega»⁴⁷ del fuori.

Pertanto, dobbiamo porre attenzione nell'interpretare quanto Foucault sostiene contro il diritto, ossia che dietro ogni legge e contratto vi sarebbe una guerra. I discorsi archeologici e genealogici foucaultiani si riferivano alla realtà storica della società occidentale in epoca moderna. In realtà il testo più importante di riferimento per comprendere il nostro presente non sembra tanto contenuto nelle lezioni al Collège de France intitolate *Bisogna difendere la società*, in cui Foucault analizza le guerre e si rende conto dei limiti della teoria contrattualistica del diritto, quanto l'ultima parte di *Sorvegliare e punire* nella quale si riprendono le lezioni preparatorie, ma si procede oltre mostrando appunto come oggi si assista, almeno all'interno della società occidentale, ad una completa pacificazione: una pacificazione nei termini del diritto. È questa la pacificazione del *biodiritto* o della biopolitica: una serie di norme e di leggi volte a regolare e a disciplinare la popolazione, controllando artificialmente la procreazione, le nascite, la sessualità, il lavoro, la malattia, la morte, in una parola l'intera vita. Il diritto pertanto, lungi dallo sparire, come auspicerebbero le analisi postmoderne, oggi rivela tutto il suo carattere ambivalente: decide ancora della vita stessa e la domina.

3. Biodiritto

Le lezioni di Michel Foucault al Collège de France del 1978-1979 intitolate, *Nascita della biopolitica*, risentono dell'influenza del dibattito avviato al seminario che contemporaneamente il filosofo francese teneva con i suoi collaboratori sulla storia del pensiero giuridico. In effetti gli interventi e le puntualizzazioni durante le lezioni intorno al diritto sono numerosi e pregnanti.

Anziché discutere della biopolitica, cioè del modo con cui il potere si organizza intorno alla vita dei cittadini e della popolazione attraverso una serie di tattiche e strategie provenienti da quell'arte di governo pastorale cristiana che si riordina intorno alle nuove problematiche sociali del XVII e XVIII secolo, Foucault si avvede che deve affrontare preliminarmente la questione del capitalismo. È infatti questa nuova concezione, affacciatasi per la prima volta nel XVII, che sembra riorganizzare i tempi, gli spazi e il potere dell'Occidente. Il capitalismo per Foucault, come per Weber, è la forma principale della pratica governamentale e razionalistica.

⁴⁷ G. Deleuze, *Foucault*, tr. di P.A. Rovatti e F. Sossi, Feltrinelli, Milano, 1987, pp. 109-123.

Fino al XVII secolo il diritto si poneva come limite esterno al potere del Re e dello Stato. I giuristi, attraverso il riferimento al diritto naturale, alle Sacre scritture, al diritto contrattuale cercavano di porre dei limiti all'assolutismo del Re. La concezione pattuistica e contrattualistica si forgiò all'inizio della modernità⁴⁸. Lo Stato in questo modo si autolimita e si costituisce come Stato moderno.

Successivamente, lo Stato cerca un principio funzionale, regolativo, formale, *interno* a sé. Il diritto, il potere, la polizia non svolgono più una funzione esterna rispetto agli Stati ma si rivolgono all'interno per *razionalizzare* le proprie funzioni: si sviluppa *l'economia politica*: «l'economia politica, a differenza del pensiero giuridico del XVI e del XVII secolo non si è sviluppata al di fuori della ragion di stato... al contrario si è formata nel quadro stesso degli obiettivi che la ragion di stato aveva fissato all'arte di governo»⁴⁹. Essa non si interroga sulla legittimità o meno delle azioni di governo ma solo se può funzionare, se può arricchire lo Stato: siamo di fronte ad un dispotismo totale, ad un nuovo regime di verità che non si ispira tanto ad un'arte di governare ma ad un nuovo dispositivo di verità, ad una nuova tecnologia del sapere, ad una nuova scienza: la scienza economica. Lo Stato si affiderà dunque a questo nuovo sapere che grossolanamente Foucault definirà col termine di liberalismo. Il luogo e l'oggetto del capitalismo è il mercato, la vendita e lo scambio di merci. Prima della nascita dell'economia politica il mercato era un luogo di giurisdizione. Vendere e comprare erano azioni giuridiche regolate e accompagnate dal timore della frode e quindi dal possibile intervento della giustizia. Successivamente il mercato diverrà invece un luogo naturale, spontaneo, normale, veritiero: «il mercato, da luogo di giurisdizione quale era ancora all'inizio del XVIII secolo, sta diventando un luogo di veridizione»⁵⁰. Che fine fa allora il diritto pubblico? I giuristi cessano di svolgere il loro ruolo? No, piuttosto si rivolgeranno allo studio dell'economia politica. Il governo stesso si fiderà degli economisti. Lo Stato interverrà solo per calcolo, per utilità, per interesse: «il governo non deve esercitarsi più su dei sudditi... il governo si eserciterà ora su quello che potremmo chiamare la repubblica fenomenica degli interessi»⁵¹. Tale pratica, suggeriscono gli economisti, consentirà a tutti di arricchirsi. Non vi sarà più qualcuno che vince e qualcuno che perde ma tutti, con la nuova scienza economica, si arricchiranno e ne trarranno vantaggio reciproco. Occorrerà dunque estendere il mercato sino a comprendere l'intero mondo.

⁴⁸ Per una esauriente ricostruzione della nascita del pensiero giuridico politico moderno si rinvia a Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno*, tr. di G. Ceccarelli, Il Mulino, Bologna, 1989.

⁴⁹ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, tr. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 25.

⁵⁰ Ivi, p. 40.

⁵¹ Ivi, p. 53.

Il diritto non è scomparso ma si è dovuto piegare alle nuove esigenze globali derivate dalle conquiste coloniali. Diritto internazionale e diritto commerciale proliferano per giustificare l'economia naturale del commercio.

Foucault tenta di dimostrare così che, intorno al capitalismo, si sviluppa enormemente l'apparato giuridico, come risposta o conseguenza dei nuovi rapporti economici. Siamo alla presenza di due concezioni del pensiero giuridico: la prima concezione, quella che arriva fino al XVII secolo, regolava i rapporti tra sovrano e popolo, ed esprime una visione legalista e contrattualistica in cui si tenta di chiarire le relazioni tra governati e governanti e che Foucault chiama la concezione dell'*Homo penalis*. La seconda, che si sviluppa a partire dalla formazione dell'economia politica, è un'idea tipica dell'*homo oeconomicus* secondo la quale il soggetto può, almeno in prima istanza, fare a meno della legge, perché questa interviene, semmai, per ripristinare qualcosa di già accaduto. In questo caso «la struttura giuridica del potere arriva sempre dopo, a cose fatte, a posteriori»⁵². Già tra i primi utilitaristi era presente una forma mentale di tipo economicistico: vi è un'idea collegata ai costi e ai benefici, un'idea che misura le pene secondo una razionalità economica. Tuttavia il calcolo utilitaristico si colloca ancora entro una cornice e una struttura giuridica:

L'utilità prende forma all'interno del diritto [sostiene Foucault] e il diritto si edifica interamente a partire da un calcolo di utilità. Ma la storia del diritto penale ha dimostrato che tale adeguazione non poteva essere realizzata. Diventerà allora necessario conservare il problema dell'*homo oeconomicus*, senza aspirare tuttavia a tradurre immediatamente tale problematica nei termini e nelle forme di una struttura giuridica⁵³.

Ad un certo punto il capitalismo si affranca dal bisogno di riconoscere nell'uomo un centro di istanze e di bisogni antropologici, un soggetto di diritti naturali limitati dalla libertà degli altri, una sorta di antropologia negativa di cui Hobbes sarebbe l'ispiratore, e si sostiene invece che l'individuo è soprattutto un centro di *interessi* egoistici e in competizione l'uno con l'altro. L'individuo diviene esso stesso un'*impresa* il cui agire determinerebbe sempre *benefici*. Locke, Hume, Smith e Ferguson indicano la strada al capitalismo. Lo Stato e la sovranità allora non appaiono più i depositari di un potere e di una legge tesi a regolare i rapporti tra cittadini. Lo Stato diviene solo un mero regolatore della vita economica.

Si avrà così, almeno a partire dal XVIII secolo, la figura dell'*homo oeconomicus* assolutamente eterogenea rispetto alla figura dell'*homo legalis*.

Nella visione liberistica si fa avanti l'idea che non ci si debba porre l'obiettivo di pianificare e di migliorare la società per almeno due ordi-

⁵² Ivi, p. 250.

⁵³ Ivi, p. 205.

ni di ragioni: innanzi tutto perché non si può pretendere di conoscere e controllare tutte le variabili che influenzano il mercato; in secondo luogo perché il mercato ha una forza immanente che lo spinge, è la famosa mano invisibile di Smith, verso il miglioramento complessivo. Pertanto lo Stato non può ostacolare gli interessi degli individui, che sono anche i suoi interessi, perché danneggerebbe questo movimento 'naturale', 'spontaneo'. Inoltre lo Stato non può intervenire perché non sarebbe capace di scegliere la migliore soluzione possibile proprio per la variabilità e la complessità che regolano il mercato stesso. Vi è, in effetti, all'interno del capitalismo, l'idea che si possa fare a meno dello Stato. «L'economia sottrae alla forma giuridica del sovrano... proprio ciò che sta cominciando ad apparire come l'essenziale della vita di una società, vale a dire i processi economici... Il mondo politico giuridico e il mondo economico, infatti a partire dal XVIII secolo, appaiono del tutto eterogenei e incompatibili.»⁵⁴.

Cosa può fare il governo? Se la teoria giuridica non può intervenire; se «l'arte di governare giuridicamente» è opposta «all'arte di governare economicamente» allora che fare? Secondo Foucault l'idea di società civile nasce proprio per risolvere questa impasse. Ferguson, amico di Smith, tenta di definire una comunità politica entro quello spazio in cui si devono muovere i nuovi soggetti economici. Nella sua *Storia della società civile*, Ferguson prova a confutare le teorie contrattualistiche. La società, si sostiene, è sempre esistita, pertanto non si rinuncia ad alcun diritto, non si firma alcun patto, non si costituisce nessuna sovranità. Da sempre invece le merci circolano, si scambiano, da sempre esiste una società civile che è il supporto, il veicolo, il mezzo entro cui si muovono gli scambi commerciali. Anche il potere, per Ferguson, sorge spontaneamente come dato naturale: anch'esso è sempre esistito. In ogni luogo e in ogni tempo vi è un leader al quale gli altri si sottomettono volentieri per essere guidati. Stante tutto questo, come si porrà lo Stato di fronte alla società civile? Lo Stato si pone come mediatore di controversie, come produttore di leggi tese a regolare a posteriori la vita economica dei cittadini.

La via utilitarista, che poi sarà la via intrapresa dal capitalismo, sosterrà «l'indipendenza dei governati dai governanti». Il capitalismo e il liberalismo *producono* un'idea di libertà alternativa; hanno bisogno di un tipo di libertà per la loro stessa sopravvivenza, ma che tipo di libertà? Soprattutto libertà di commercio e di comunicazione, libertà di mercato, libertà di espressione, libertà di movimento, libertà di proprietà e di ricchezza a scapito delle libertà medievali più connesse a pratiche corporee ed ora invise allo spirito calvinista e ascetico. La felicità coincide con il lavoro per il maggior numero di persone. Fin da subito però il liberalismo dovrà contraddirsi spesso con tariffe doganali protezionistiche per tutelare la stessa libertà di commercio. Dunque, conclude Foucault, la libertà nel liberalismo si scontra con la *sicurezza*. Essa «è il criterio per calcolare

⁵⁴ Ivi, p. 232.

il costo di produzione della libertà». La sicurezza si rende necessaria proprio per controbilanciare il liberalismo che fa del pericolo il suo motto: vivi pericolosamente. «Non c'è liberalismo senza cultura del pericolo». Allora la sicurezza è un po' il recto verso o la conseguenza del pericolo e del rischio a cui va incontro la società di mercato.

Anche, non si può comprendere il capitalismo se non ci si rende conto dell'idea di progresso che con esso ha a che fare. «Con la concezione dei fisiocrati e di Adam Smith si esce definitivamente da un'idea del gioco economico come gioco a somma zero». La libertà del mercato deve assicurare l'arricchimento reciproco. Il capitalismo fin da subito è improntato ad una visione globale e 'naturale' del mercato. È un'idea che si ritrova anche in Kant: è la natura a garantire la buona regolazione del mercato. È naturale che l'uomo tenda a possedere in quanto la natura è prodiga. È naturale che ci sia progresso. Insomma, sostiene Foucault, «è un naturalismo quello che vediamo apparire alla metà del XVIII secolo, molto più che un liberalismo»⁵⁵. Certo è un naturalismo, come Foucault ci aveva indicato in altri scritti, di un naturalismo razionalistico, dove natura, libertà e ragione sono quasi sinonimici. È un giusrazionalismo.

Tutto ciò ci porta, seguendo la lezione genealogica, a comprendere l'attualità. Cosa succede oggi? Foucault analizza gli Stati europei contemporanei. Cosa si scopre? Che gli Stati, appunto, intervengono ancora oggi solo per regolare la vita economica ormai egemone, anzi spesso è l'economico che investe e decide di autocontrollarsi utilizzando pragmaticamente gli apparati statali. Lo Stato è svuotato del potere di intervenire se non su richiesta della tecnologia economica: «l'economia è creatrice di diritto pubblico»⁵⁶. Se prima c'era uno Stato legittimo che limitava la necessaria libertà economica, dopo la seconda guerra mondiale si dovrà «risolvere il problema opposto: dato uno Stato che non esiste, in che modo farlo esistere a partire da quello spazio non statale che è quello della libertà economica?»⁵⁷.

Non si tratta più di analizzare il capitale nei termini in cui Marx lo poneva per mostrare «la logica contraddittoria del capitale». Si tratta piuttosto di affrontare il capitalismo con gli strumenti che ci ha offerto Weber e «del problema della razionalità irrazionale della società capitalistica»⁵⁸. Sarebbe proprio da Weber, sostiene Foucault, che si sono dipartiti due degli indirizzi di pensiero più importanti e attenti alla questione liberistica, paralleli ma opposti: da una parte la Scuola di Friburgo, ovvero gli ordoliberali e dall'altra la Scuola di Francoforte. Entrambi gli indirizzi hanno preso sul serio la questione posta da Weber in merito al capitalismo. Per i francofortesi si trattava di ridefinire una nuova razionalità sociale tale «da

⁵⁵ Ivi, p. 64.

⁵⁶ Ivi, p. 82.

⁵⁷ Ivi, p. 84.

⁵⁸ Ivi, p. 97.

annullare l'irrazionalità economica». Per la Scuola di Friburgo si trattava invece di ritrovare «una razionalità economica che consenta di annullare l'irrazionalità sociale del capitalismo». Questo perché il capitalismo in fondo non appartiene alla cultura tedesca ma è una concezione tipicamente inglese per la sua peculiare configurazione geografica e marittima⁵⁹.

I neoliberali in generale analizzano il nazismo nei termini di una regressione ed un ritorno alla statalizzazione, laddove per la Scuola di Francoforte e per Foucault il nazismo segna l'avvento di una risposta del capitalismo allo statalismo socialista. (Hobbes, per inciso, non è né il teorico del totalitarismo né il teorico del liberalismo come pretende Hannah Arendt⁶⁰. Hobbes è invece il teorico della sovranità basata sulla constatazione della penuria e sull'importanza di costruire la pace in base a patti). Il nazismo non è tanto la concentrazione del potere in uno Stato, quanto in un partito e in un Führer, anzi si assiste con il nazismo ad uno smantellamento di molti apparati burocratici statali. Tuttavia non è questo il punto centrale della riflessione foucaultiana. Quando parla di biopolitica e biodiritto, Foucault non si riferisce tanto al nazismo, ma proprio al capitalismo. In questo senso è esplicito: «Il nazismo ha solamente spinto sino al parossismo il gioco tra il diritto sovrano di uccidere e i meccanismi del bio-potere. Ma questo gioco è iscritto effettivamente nel funzionamento di tutti gli stati, di tutti gli stati moderni, di tutti gli stati capitalisti. E non solo di questi»⁶¹. Ciò che ha in mente Foucault non è tanto la nuda vita a cui ci abbandonerebbe il capitalismo e il nazismo ma una vita organizzata dalla logica del mercato e delle grandi imprese. In questo senso Agamben⁶²

⁵⁹ Sul tema è da vedere C. Schmitt, tr. di E. Castrucci, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano, 1990.

⁶⁰ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano, 1999.

⁶¹ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 100. Il problema per Foucault non è quello della statalizzazione o meno del nazismo, ma è la somiglianza con il capitalismo. Come il capitalismo anche il nazismo svuotava di legittimità lo stato pur mantenendone gli assetti formali.

⁶² G. Agamben, *Homo sacer*, Einaudi, Torino, 1995; Id., *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, 2007. Per Foucault non si può mai dare nuda vita. La vita è da sempre presa nei meccanismi di potere. Anche nel caso del campo di concentramento i nazisti non volevano ridurre la vita dell'uomo a mera animalità (che avrebbe comunque una soglia di sopravvivenza dignitosa: mangiare, bere, dormire, fare sesso) ma volevano spingere, al limite del paradosso, la civiltà sul corpo del condannato: egli doveva pulire ossessivamente, lavorare sempre, non dormire mai. «Il mussulmano» non era tanto costretto alla 'nuda vita' dalla perdita di dignità, come sembra suggerire Agamben, quanto al fatto brutale che non poteva mangiare. Era proprio del fisico e dell'aspetto biologico che il mussulmano era lentamente privato fino ad estenuazione e esaurimento della vita. Ma se il mussulmano non svolgeva o non fingeva di svolgere il suo compito (*beruf*) veniva soppresso. L'analisi di Agamben per quanto affascinante e stimolante permane ancora entro una visione spiritualistica e umanistica che non permette di cogliere il punto nodale. Quel che si deve capire è piuttosto il senso del campo di sterminio, riconoscendo nel dominio

non coglie nel segno quando considera la nuda vita una rappresentazione della biopolitica foucaultiana.

Ciò non significa pensare che il nazismo non abbia voluto creare una serie di diritti e di leggi per controllare meglio la vita degli individui. Al contrario. Proprio come il capitalismo il nazismo ha dovuto instaurare una serie di leggi che divenissero norme. La macchina tecno-scientifica di un Kelsen funzionava perfettamente anche per l'impresa nazista. A proposito Esposito nota che

[...] contro la convinzione comune che i nazisti si limitassero a distruggere la legge, va invece detto che essi estesero fino a comprendere al suo interno anche ciò che palesemente la accedeva. Affermando di desumerla dalla sfera della biologia, essi consegnavano al comando della norma l'intero ambito della vita. Se il campo di concentramento non è certamente il luogo della legge, non è neanche quello del semplice arbitrio⁶³.

Il neoliberismo ha bisogno di qualcuno che svolga la funzione di arbitro e che intervenga spesso e vigili sulle regole del gioco. Il diritto interviene per dirimere le questioni. È per questo che in fin dei conti «tra una società orientata verso la forma dell'impresa e una società il cui principale servizio pubblico è l'istituzione giudiziaria, esiste un legame privilegiato. Più moltiplicherete l'impresa... più moltiplicate le occasioni di contenzioso, più moltiplicherete la necessità di un arbitrato giuridico. Società di impresa e società giudiziaria, società orientata verso l'impresa e società inquadrata da una molteplicità di istituzioni giudiziarie, sono le due facce di uno stesso fenomeno»⁶⁴. In questo senso le tecniche disciplinari che si incaricano di governare gli individui agiscono in funzione del capitalismo. Bentham lo riconosce fin da subito: «il panopticon è la formula stessa di un governo liberale».

Il regime liberale non è dunque solo e soltanto il risultato di una credenza in un ordine naturale spontaneo ma anche il risultato di un ordi-

l'altra faccia della ragione. Qui le analisi dei francofortesi convergono con quelle di Foucault. Dominio e ragione provengono da una *storia culturale* che vuole imporsi come legittima e vera, e non solo come la più forte. Ricordiamo come al processo di Norimberga si difendevano i nazisti: voi, alleati, avete vinto ma non siete dalla parte della verità. Oppure il motto delle SS: Dio è con noi, o lo slogan, provocatorio ma non tanto, posto all'ingresso di ogni campo di concentramento: il lavoro rende liberi. Calvinismo e Capitalismo, appunto, l'ipotesi weberiana, resa ancora più salda dalla scoperta freudiana della relazione e del carattere sadico-anale che rimanda a 'qualità' come ordine, pulizia, produzione, ma anche a violenza, feticismo, avarizia ecc. Non si può capire il nazismo se non inserendolo all'interno e come esito finale della modernità. Solo in questa cornice è comprensibile l'atteggiamento di un nazista come Eichmann descritto fenomenologicamente in modo straordinario da H. Arendt, *La banalità del male*, tr. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano, 1996.

⁶³ R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2005, p. 151.

⁶⁴ Ivi, p. 132.

ne legale, qualcosa che presuppone l'intervento giuridico dello Stato. «Il giuridico dà forma all'economico»: un ordine economico-giuridico. Non tanto perché il giuridico debba intervenire e suggerire all'economico come comportarsi, ma piuttosto occorre pensare l'economia come se fosse un gioco, e l'istituzione giuridica fornisce le regole di questo gioco. Ecco perché, almeno a partire dal XVIII secolo, secondo Foucault, il quadro giuridico (ma anche quello giudiziario) si è rafforzato. È necessario che si moltiplichino le istanze giudiziarie e di arbitrato. La burocratizzazione e la razionalizzazione analizzata da Weber⁶⁵ e l'avvento di uno stato di polizia, – che è anche uno stato di diritto e di un'arte del governo che intervengono sempre più massicciamente nella vita dei cittadini, – si collegano anche a questa stimolazione da parte delle imprese. Non per legare il soggetto alla terra, anzi una certa mobilità assicura migliore produttività. Occorre piuttosto garantire una certa forma di libertà e di scelta, non tanto all'individuo quanto all'impresa, nel campo del lavoro e dell'economia investendo su meccanismi come quello della sicurezza sociale, attraverso un sistema di assicurazioni che impediscano all'impresa di non correre troppi rischi. Si tratta insomma di governare la vita degli individui sui tempi dell'impresa. Sostiene più chiaramente Foucault:

Bisogna che la vita dell'individuo non si iscriva come vita individuale nel quadro di una grande impresa costituita dall'azienda o al limite dello stato, ma piuttosto che possa iscriversi nel quadro di una molteplicità di imprese diverse e concatenate e intrecciate tra loro... Infine, bisogna che la vita stessa dell'individuo – ad esempio il suo rapporto con la proprietà privata, con la famiglia, con la sua conduzione, con i sistemi assicurativi e con la pensione – faccia di lui e della sua vita una sorta di impresa permanente e multipla⁶⁶.

Si tratta, in altre parole, di farsi carico dell'individuo, di proteggerlo, di ancorarlo intorno al suo ambiente naturale, di regolare la sua vita in modo razionale, calcolabile, utile inserendolo nel meccanismo economico: una *politica della vita*. Ecco perché il diritto si occupa ormai di tutto, della vita stessa degli individui. Interviene per regolare, negoziare qualsiasi tipo di relazione sociale. Il diritto non è più e soltanto norma intesa come regola formale, ma diventa piuttosto, normalizzazione, per controllarne gli accidenti, i rischi, le deficienze, è, in ultima analisi, nella società capitalistica avanzata, bio-diritto: un diritto che pur partendo da una diversa concezio-

⁶⁵ Sullo stretto rapporto tra il pensiero di Weber con quello di Foucault si rimanda agli studi di D. Garland, *Pena e società moderna*, tr. di A. Ceretti e F. Gibellini, Il saggiatore, Milano, 1990. Sarebbe inutile ricordare che razionalizzazione nei termini di Weber e Foucault non significa migliore funzionamento e comprensione della realtà ma un orientamento di un sapere in vista di un fine che si autoproclama razionale ma che spesso contiene in sé molto di irrazionale.

⁶⁶ Ivi, p. 196.

ne, quella contrattualistica, è stato costretto a rincorrere le problematiche costituite dalla concorrenza delle imprese e dal tentativo di controllare gli individui in competizione. In conclusione «il bio-potere è stato, senza dubbio, uno degli elementi indispensabili allo sviluppo del capitalismo; questo non ha potuto consolidarsi che a prezzo dell'inserimento controllato dei corpi dell'apparato di produzione, e grazie ad un adattamento dei fenomeni di popolazione ai processi economici»⁶⁷.

4. Economia, diritto e potere

Quando Foucault ne *Le parole e le cose* tenta di sistematizzare e individuare l'episteme, l'*a priori* dell'età classica, riprende temi cari a Marx e a Weber ma li ridefinisce entro un quadro strutturalistico che ha il merito di considerare l'economia non in funzione della politica ma entro un sapere che circola tra gli individui nel XVIII. Foucault, come sappiamo, lavora per ricercare nel campo della cultura quelle strutture su cui poggia la possibilità di un sapere specifico. In questo senso egli pone seriamente in crisi la visione marxista dell'economia basata sui mezzi e i modi di produzione⁶⁸. Essa risentirebbe infatti del quadro generale dei teorici dell'economia liberale non emancipandosi dall'*a priori* storico in cui è inserita. Intendere l'economico come produzione ricalca dunque la concezione liberalistica.

Foucault si domanda invece come e perché si è arrivati a pensare proprio in quel momento l'idea stessa di *economia politica*. Insomma, prima di arrivare a pensare l'economia in termini politici, come accadrà con Smith e poi con Ricardo e con Marx, occorre piuttosto comprenderla attraverso «i concetti di moneta, prezzo, valore, circolazione, mercato» definita da Foucault come analisi delle ricchezze e pensata prima che sorgesse l'economia politica.

Nel XVI la ricchezza doveva poggiare su una realtà sostanziale e pertanto poteva essere misurata: da una parte il metallo, perché «il valore della moneta sia regolato dalla massa metallica in essa contenuta,» dall'al-

⁶⁷ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 124.

⁶⁸ Contro tale visione si veda M. Hardt, A. Negri, *Impero*, Rizzoli, Milano, 2002, i quali criticano la tesi biopolitica foucaultiana per essere troppo ancorata allo strutturalismo e la ripropongono, per così dire, marxianamente, come paradigma di una società del controllo. Sul rapporto Marx e Foucault si veda B. Smart, *Foucault, Marxism and critique*, Routledge, London, 1983; e E. Balibar, *La paura delle masse*, tr. di A. Catone, Mimesis, Milano, 2001. Tale critica a Marx e all'economia politica ricorda per certi versi la posizione assunta da H. Arendt, *Vita activa*, tr. di S. Finzi, Bompiani, Milano, 1994. Peraltro ormai molti interpreti hanno notato le assonanze tra Foucault e la Arendt. Si veda, L. Daddabbo, *Inizi. Foucault e Arendt*, Graphis, Milano, 2003. Ma ovviamente in Foucault risuonano le posizioni dei francofortesi e dei Situazionisti, fra tutti si veda J. Baudrillard, *Per una critica dell'economia politica del segno*, tr. di M. Spinella, Mazzotta, Milano, 1974. Si veda anche, G.B. Vaccaro, *Per la critica della società della merce*, Mimesis, Milano, 2007.

tra, i principi che potevano verificare e misurare le proprie ricchezze sulla base di una realtà materiale. Abbiamo da un lato l'idea che la moneta, circolando, aumenti il prezzo in quanto essa stessa è una merce, dall'altro si imputa l'innalzamento dei prezzi all'aumento delle ricchezze di oro e d'argento dei re che importano tali metalli dalle Americhe. Vi è l'assoluta convinzione simbolica – sulla base del pensiero della similitudine – che i metalli debbano contrassegnare e rappresentare la ricchezza.

Dal XVII secolo si assiste ad un rovesciamento o meglio ad uno slittamento della concezione realistica. È la funzione di scambio ora che serve a misurare l'idea di prezzo e non più il metallo: mercantilismo. Dal paradigma realistico dei segni si passa ad un paradigma delle rappresentazioni e della tassonomia. Adesso «ogni ricchezza è monetabile; è così che essa entra in circolazione... Improvvisamente, il rapporto così strettamente instaurato nel XVI secolo si rovescia: la moneta (e persino il metallo di cui è fatta) riceve il proprio valore dalla sua pura funzione di segno»⁶⁹. La moneta diventa una *rappresentazione* della ricchezza. Essa può circolare liberamente e con essa la ricchezza che rappresenta. La moneta diventa sempre più cartacea e sempre meno legata al metallo. Essa è sempre di più assimilata ad un pegno, ad un credito.

Ma è dal XVIII secolo che «si comprende come si siano trovate connesse le analisi della circolazione a partire dai redditi agricoli, il problema dello sviluppo della popolazione e al calcolo della quantità ottimale del numerario monetario»⁷⁰. Il flusso di denaro si sposta dai paesi ricchi ai paesi poveri, mentre i poveri tendono a spostarsi verso i paesi ricchi. Per garantire un certo equilibrio tra ricchezza e povertà occorre «sostenere i salari senza aumentare ulteriormente i prezzi». Si interviene non più su l'oro ma direttamente sul commercio. In fondo la crisi spagnola aveva dimostrato che non era sufficiente la ricchezza materiale se non vi era commercio e produzione. Ecco, dunque, che per Foucault si affaccia nella storia del pensiero economico occidentale una nuova teoria: la teoria del valore. In che modo e che in che misura ogni ricchezza è collegabile alle altre «e in che modo viene posto il valore di una cosa e perché si può affermare che essa vale tanto o tanto»⁷¹. Vi sono due valori possibili: il valore di un oggetto mentre lo scambio perché mi è utile. Il valore di un oggetto che possiedo in sovrabbondanza e che è già carico di valore: fisiocrazia. Se io possiedo molti beni allora posso venderli. Soltanto questo mi permette lo scambio di beni e il loro relativo valore. È evidente, allora, si chiede Foucault, che il problema del valore si lega al problema dell'eccedenza dei beni. Soltanto producendo di più posso vendere. Tuttavia i prezzi troppo alti dettati dalla lontananza di un paese o dal costo della mano d'opera non permet-

⁶⁹ M. Foucault, *Le parole e le cose*, tr. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano, 1978, p. 193.

⁷⁰ Ivi, p. 204.

⁷¹ Ivi, p. 209.

tono facilmente la vendita di beni. Allora, ci si deve chiedere se è possibile un'economia i cui prodotti costano sempre di più. Non è colpa delle industrie se i prezzi salgono, semmai è proprio il consumo, l'offerta, che alza i costi delle merci: «Il valore non si forma e non si accresce attraverso la produzione, ma attraverso il consumo»⁷².

La concezione naturalistica fisiocratica in realtà risente della concezione razionalistica della natura. Vi sarebbe una legge naturale che regola i rapporti di produzione. Da questo punto di vista, nota Foucault, l'utilitarismo è molto più vicino ai fisiocratici di quanto si pensi. Vi è un valore assoluto nell'uso di un bene, ma anche lo scambio a sua volta crea valore. «Gli elementi teorici appaiono pertanto identici nei fisiocrati e nei loro avversari. Il corpo delle proposizioni fondamentali è ad essi comune: ogni ricchezza nasce dalla terra; il valore delle cose è legato allo scambio; la moneta vale in quanto rappresentazione delle ricchezze in circolazione...»⁷³.

Insomma, vi sono da una parte i bisogni che spingono gli uomini ad arricchirsi, ma dall'altra siamo in presenza di una sovrabbondanza della natura, come sostengono con fermezza anche i liberali. Utilitarismo e fisiocrazia appartengono alla stessa episteme scientifica, tassonomica e rappresentativa del XVIII secolo. Adesso sarà possibile per Foucault innestare su questa visione, (che potremmo definire, natural-razionalistica) «l'analisi della produzione in quanto progetto nuovo della nuova economia politica» e analizzare il rapporto tra il valore e i prezzi. Adesso sarà possibile studiare *scientificamente* l'economia o meglio il rapporto stretto tra logica e ontologia: rappresentazione e veridizione.

Adam Smith riprende i temi del lavoro da Locke, Cantillon, Quesnay, Condillac. La novità risiede però nel considerare il lavoro come un'unità di misura: «Le ricchezze sono ancora elementi rappresentativi che funzionano: ma ciò che da questi è in ultima analisi rappresentato, non è più l'oggetto del desiderio, è il lavoro»⁷⁴. Esso porta con sé il tempo e la fatica dell'operaio in fabbrica. Più operai producono molta più merce di un singolo artigiano. Rispetto alla visione epistemica precedente, con Smith non si hanno più oggetti di bisogno che si rappresentano a vicenda, «ma ciò che circola è il lavoro» stesso. Insomma per Adam Smith la ricchezza è data dal tempo e dalla fatica interna e da cause esterne come il progresso dell'industria, l'organizzazione, l'accumulazione ecc. Si ha una visione dell'uomo esteriore, sorge «un'antropologia che parla di un uomo reso estraneo a se stesso e un'economia che parla di meccanismi esterni alla coscienza umana»⁷⁵. Con Smith siamo sempre di fronte ad un quadro epistemico di natura rappresentativa, suggerisce Foucault, ma si comincia a cercarne un punto di vista trascendentale che rende possibile la conoscen-

⁷² Ivi, p. 213.

⁷³ Ivi, p. 219.

⁷⁴ Ivi, p. 241.

⁷⁵ *Ibid.*

za oggettiva delle leggi di produzione, forme di possibilità, condizioni di conoscenza, non sostanze ma leggi, non esseri ma regolarità, in conclusione, una scienza formale e matematizzabile. L'economia sta a Smith come la filosofia sta a Kant. «Ogni merce rappresentava un certo lavoro, e ogni lavoro poteva rappresentare una certa quantità di merce»⁷⁶. C'era insomma in Smith ancora un'equivalenza diretta tra lavoro e merce.

Ricardo invece radicalizza tale visione e concepisce il lavoro in quanto attività di produzione come fonte di ogni valore. Non è più il rapporto tra i segni; non sarà più la circolazione delle merci e dello scambio a garantire il costo delle merci; sarà invece il lavoro stesso. Il valore di una cosa dipende esclusivamente dalla quantità di lavoro necessaria per produrla e dal tempo impiegato. Siamo probabilmente nell'ottica del capitale e della sua produzione. Si inserisce «un tempo storico continuo» e lineare: non più sistema di equivalenze, ma «concatenazione temporale»: la Storia. Oltre a ciò, la novità di Ricardo consiste nell'introdurre il concetto di rarità o scarsità dei beni naturali. All'idea di una natura generosa Ricardo contrappone la scarsità del cibo derivata dall'aumento della popolazione. La minaccia della morte spingerebbe gli uomini a lavorare sempre di più: «La positività dell'economia si situa in questa cavità antropologica. L'*homo oeconomicus*, non è quello che si rappresenta i propri bisogni, e gli oggetti capaci di saziarli; è colui che passa, logora e perde la propria vita nello sfuggire all'immanenza della morte»⁷⁷. L'economia non si preoccuperà più dei bisogni, dei desideri. Essi risponderanno ad un problema psicologico, soggettivo, privato, intimo. Ci si preoccuperà piuttosto di lavorare indefinitamente per allontanare da sé la paura della morte. Questa finitudine dell'uomo, questo avvicinarsi progressivamente alla propria morte introduce il tempo e la storia fino a considerare la storia stessa come scansione della vita umana: hegelismo ricardiano. Sarà il marxismo poi a riprendere con forza tale tema.

Pur opponendosi alle teorie economiche borghesi, secondo Foucault, Marx collegherà indissolubilmente economia e storia. Di qui la critica di Foucault a Marx per il quale l'economia diventa una variabile indipendente della storia occidentale come se appartenesse all'essenza stessa dell'uomo. Marx ha visto nella produzione una costante universale benché essa mutasse nei suoi risvolti tecnologici. In questa promessa di felicità si nasconde un'antropologia negativa, un'escatologia simile in questo ai suoi nemici, che solo Nietzsche riuscirà a dissolvere. Foucault rovescia Marx: sono i rapporti di potere che si servono dell'economico per assoggettare i soggetti e non viceversa. Le relazioni di potere però non sono in Foucault un trascendente puro: sono sì condizioni di possibilità che producono anche l'economico ma risultano storicamente avvistabili e accertabili attraverso il *metodo genealogico* laddove per Marx l'economico è la *conditio*

⁷⁶ Ivi, p. 275.

⁷⁷ Ivi, p. 279.

sine qua non. Più nel dettaglio, le forme di potere sono il risultato e il precipitato, almeno in Occidente, della pastorale cristiana. Non vi è dunque neanche un metodo dialettico in Foucault per comprendere la storia, almeno nell'ultimo Foucault. La storia non è tanto il prodotto di lotte che si ricompongono in una sintesi superiore, non vi è quindi lotta tra sovrano e popolo, padrone e servo, classe borghese e classe proletaria, semmai vi è una lotta tra i poteri per assoggettare e addestrare meglio gli individui. Il potere si trasforma, si ricolore, si riproduce, si nasconde per penetrare più facilmente modificando i corpi stessi della popolazione. In tal senso il potere è subdolo, produce sapere, coinvolge l'intera popolazione, l'intera società. Pertanto, supporre che possa risultare possibile che delle nuove istituzioni, sottomettendo l'economico, risorgano radicalmente, rovesciando il sistema, è per Foucault più che utopico: è ingenuo.

Foucault studia l'economia dal punto di vista del potere e di come esso si sia servito degli studi economici per convincere e assoggettare gli individui. L'economia non produce ricchezza, *produce verità*, e rafforza azioni sociali, comportamenti, stili di vita. Così in *Sorvegliare punire* Foucault, analizzando la storia del potere, riallaccia i fili del sapere che si manifestano sotto l'aspetto economico – ma anche politico e giuridico – e che necessariamente si collegano e si intrecciano con la nascita del liberalismo e del capitalismo. Il potere pastorale, il governo delle anime – forma della pastorale cristiana – si trasforma nella concezione liberale (perciò più Weber che Marx) per controllare e assoggettare gli individui. Scrive più chiaramente Foucault: «questo investimento politico del corpo è legato, secondo relazioni complesse e reciproche, alla sua utilizzazione economica. È in gran parte come forza di produzione che il corpo viene investito da rapporti di potere e di dominio, ma, in cambio, il suo costituirsi come forza lavoro è possibile solo se viene preso in un sistema di assoggettamento»⁷⁸. Siamo apparentemente entro una cornice marxiana, ma risulta chiaro dalla proposizione di Foucault quello che già avevamo precedente intuito e cioè che i processi economici non sono prioritari ma appartengono ad un più vasto e generale paradigma di assoggettamento. Non è tanto l'economico che fonda la morale ma è la morale che produce l'istanza economica. È vero che nel '700 si afferma l'esigenza, con la fabbrica, di controllare e incasellare gli individui in spazi per produrre più rapidamente, ma è vero anche che tale esigenza proviene da una morale che vuole controllare le anime, addestrarle, correggerle, migliorarle. Con la formazione degli Stati nazionali i governi si fanno carico dell'educazione del cittadino, educazione che fino ad allora, nel bene e nel male spettava alla chiesa. La pedagogia cristiana, il potere pastorale, il governo delle anime, la direzione di coscienza, tipiche pratiche confessionali cristiane, per così dire, si laicizzano, si secolarizzano e vengono sussunte dallo Stato. Non poteva darsi liberalismo senza il cristianesimo. Nel momento in

⁷⁸ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 29.

cui lo Stato acquista la sua preminenza anche la popolazione acquista un interesse per lo Stato. Non solo perché i cittadini devono pagare le tasse aumentandone il prestigio e la ricchezza, ma soprattutto perché devono essere addestrati a difendere il proprio territorio, riconoscendosi nella nazione e producendo sempre di più. Nasce così la polizia, inizialmente una milizia al soldo dei nobili e dei borghesi più ricchi, che difende le imprese commerciali dall'assalto dei più poveri, e poi assoldata per controllare la vita di ogni cittadino⁷⁹. Da una rappresentazione del tempo segnata dalla chiesa e poi dal mercante si sviluppa un tempo simile a quello della fabbrica che si concentra ormai nelle città e che attira masse sempre più numerose dalle campagne. «La vita è dunque inquadrata secondo un impiego del tempo assolutamente rigoroso, sotto una sorveglianza ininterrotta: ogni istante della giornata ha una sua destinazione, prescrive un tipo di attività e porta con sé obblighi e le sue interdizioni»⁸⁰.

Il paradigma utilitaristico e illuministico si intreccia con il paradigma confessionale: l'aspetto economico si concilia con l'idea della correzione delle anime e della concezione del lavoro come pratica salvifica. Il diritto interviene per formalizzare e razionalizzare il nodo morale-economia sia con leggi che regolano la vita economica e sociale sia con il diritto penale come arte per riassicurare «il processo di riqualificazione dell'individuo come soggetto di diritto». Non si eliminano più gli individui, – criminali, ladri, malfattori – ma si prova a convincere le loro anime e i loro corpi: occorre produrre, lavorare, imparare un lavoro per ritornare nel circuito della vita sociale, in una parola, nel mondo della fabbrica. Di qui, sostiene Foucault, si forma tutto quell'apparato pedagogico, formativo, educativo, scientifico, psicologico per provare a reintegrare e correggere l'anima. Le scienze sociali prodotto tipico dall'illuminismo in realtà sostituiscono e alimentano le pratiche confessionali cristiane. Infatti, se prima il criminale era considerato un essere che poteva rivolgersi solo a Dio, tramite il prete, per confessare i suoi peccati, ora il criminale è considerato un essere capace di intendere e volere con il suo libero arbitrio, e proprio per questo può redimersi e ravvedersi già sulla terra. La disciplina è una pratica che serve a raddrizzare il criminale, ma si ritrova ormai all'interno dell'intero corpo sociale: nella scuola, negli ospedali, nelle carceri, nelle caserme, nelle fabbriche. Un'organizzazione capillare che ha «senza dubbio, un'origine religiosa» quella dei conventi e dei monasteri. Tuttavia, adesso, questo «esercizio, divenuto elemento in una tecnologia politica del corpo e della durata, non culmina in un aldilà, ma tende verso un assoggettamento che non ha mai finito di compiersi»⁸¹.

Il prototipo dell'apparato disciplinare si trova ovviamente nelle fabbriche, nelle officine dove si organizza un nuovo tipo di sorveglianza. «Si

⁷⁹ Si legga la conferenza brasiliana di M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, cit., in particolare le pp. 146-148.

⁸⁰ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 135.

⁸¹ Ivi, p. 177.

tratta ora di un controllo intenso, continuo; corre lungo tutto il processo di lavorazione; non verte – non solamente – sulla produzione (natura, quantità di materie prime, tipo di strumenti utilizzati, dimensione e qualità dei prodotti), ma prende a suo conto l'attività degli uomini, il loro *savoir-faire*, il loro modo di comportarsi, la prontezza, lo zelo, la condotta»⁸². I padroni formano una squadra di esperti, di controllori con cui si sorvegliano assiduamente gli operai. Non un momento della giornata può essere perduto. Tutto è finalizzato alla produttività. Così «la sorveglianza diviene un operatore economico decisivo». E aggiunge ancora Foucault:

Se il controllo economico dell'Occidente è cominciato coi processi che hanno permesso l'accumulazione del capitale, possiamo dire forse, che i metodi per gestire l'accumulazione degli uomini hanno permesso un decollo politico in rapporto a forme di potere tradizionali, rituali, costose, violente, che, ben presto cadute in desuetudine, sono state sostituite da tutta una tecnologia sottile e calcolata dell'assoggettamento. In effetti i due processi, accumulazione degli uomini e accumulazione del capitale, non possono venire separati; non sarebbe stato possibile risolvere il problema dell'accumulazione degli uomini senza la crescita di un apparato di produzione capace nello stesso tempo di mantenerli e di utilizzarli... La crescita di un'economia capitalistica ha richiesto la modalità specifica del potere disciplinare, di cui le forme generali, i processi di assoggettamento delle forze e dei corpo, l'anatomia politica in una parola, possono venire messe in opera attraverso regimi politici, apparati o istituzioni molto diverse tra loro⁸³.

Alla base dell'economico e del giuridico risiede un sapere che produce verità senza la quale non sarebbe stato forse possibile assoggettare la popolazione. Il diritto interviene per formalizzare ciò che era implicitamente costituito dalle discipline: «Le discipline reali e corporali hanno costituito il sottosuolo delle libertà formali e giuridiche»⁸⁴.

Anche qui il confronto con Marx si fa interessante benché Foucault ne rovesci ancora una volta la concezione esclusivamente produttiva dell'economico. Alla base della produzione sta appunto una concezione di un potere-sapere paradigmatico che è il potere disciplinare sorto da una visione eminentemente cristiana. Come spiega chiaramente François Ewald «il dispotismo del capitale non potrebbe essere spiegato con la sola esigenza dell'estrazione del plusvalore e nemmeno come una conseguenza della resistenza degli sfruttati, dal momento che la fabbrica si presenta come immediatamente e indissociabilmente disciplinare»⁸⁵. Di qui, ancora una

⁸² Ivi, p. 191.

⁸³ Ivi, p. 241.

⁸⁴ Ivi, p. 242.

⁸⁵ F. Ewald, *Anatomia e corpi politici. Su Foucault*, tr. di G. Comolli, Feltrinelli, Milano, 1979, p. 28.

volta, la difficoltà di Foucault, benché intellettuale di sinistra, di concepire una rivoluzione armata che avrebbe l'effetto di mutare le sovrastrutture e le forme delle istituzioni ma non di modificare radicalmente il sistema di pensiero tipico della disciplina e dei sistemi di assoggettamento. Già negli anni cinquanta Foucault era, per esempio, scettico riguardo al sistema sovietico (di qui la polemica con Sartre considerato un autore ottocentesco) che gli appariva del tutto simile ad una forma di capitalismo. Un capitalismo statale solo apparentemente diverso dalla versione occidentale.

Lo Stato diventa infatti anche in Occidente la macchina giuridica e politica per raddrizzare e correggere le distorsioni dell'economia. Con una mano il liberalismo produce libertà, ha bisogno di credere alla libertà, ma con l'altra occorre che «siano stabilite delle limitazioni, dei controlli, delle costrizioni, degli obblighi basate su delle minacce, ecc.»⁸⁶. Pertanto, secondo Foucault, il liberalismo non è tanto una forma strettamente economica ma è una vera e propria *arte di governo* e come tale si difende dai pericoli a cui è sottoposta costruendo delle risposte politiche sicure. Da un lato il liberalismo segue il motto: vivi pericolosamente! E anche: lasciateci fare! E pure: segui la natura! I rischi di impresa sono sempre più spinti grazie ad una presunta naturalità dell'accumulazione e del successo (e ad una visione naturalistica prima ancora che liberalistica) come un giocatore che rilancia continuamente la posta; dall'altro, tutta una serie di richieste, di regole formali razionalizzano il gioco economico stesso: economia politica, biopolitica. Ecco perché, sostiene Foucault, l'economico è strettamente collegato col giuridico. «La storia della verità» del mercato è «intrecciata a una storia del diritto» almeno a partire dal XVIII secolo. Inoltre il liberalismo sviluppa un'idea di mercato naturale il cui scambio, rispetto alla visione mercantilistica, non dovrebbe condurre a un gioco a somma zero, secondo il quale ad esempio la nazione che si arricchisce depauperava un'altra, ma ad un gioco a somma superiore per cui, con la nuova economia, tutti si dovrebbero arricchire. «La libertà di mercato deve assicurare l'arricchimento reciproco»⁸⁷. A tale sentimento di libertà deve fare da contrappeso il sentimento di sicurezza che interviene per controllare il gioco stesso del liberalismo. Di qui la formazione di una biopolitica, di un'arte di governo. Lo Stato, attraverso le sue leggi, interviene ad un certo punto per regolare la vita economica. Non siamo di fronte a un tradimento del liberalismo, dice Foucault, ma è la stessa forma paradigmatica del liberalismo a chiedere continuamente interventi per mettere in sicurezza il gioco capitalistico. L'economia è sempre *economia politica*. Anche «nel neoliberalismo attuale... il suo problema è di sapere se effettivamente un'economia di mercato possa servire da principio, da forma e da modello per uno stato». In fondo il vero obiettivo del liberalismo è «una formalizzazione generale dei poteri dello stato e dell'organizzazione della società a partire

⁸⁶ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 66.

⁸⁷ Ivi, p. 57.

da un'economia di mercato... Non si tratta semplicemente di lasciar libera l'economia. Il problema è di sapere fino a che punto si potranno estendere i poteri di informazione politici e sociali dell'economia di mercato. È questa la vera posta in gioco»⁸⁸.

Se però nel liberalismo classico lo Stato si comportava come una sorta di arbitro che interveniva per redimere le questioni attinenti alla proprietà e alla produzione, per i neoliberali invece non si tratta più di intervenire sullo scambio ma sulla concorrenza. «In pratica dalla fine del XIX secolo, si ammette quasi ovunque nella teoria liberale che l'essenziale del mercato è costituito dalla concorrenza, dunque non dall'equivalenza ma dall'ineguaglianza»⁸⁹. A maggior ragione lo Stato dovrà intervenire attivamente perché «la concorrenza pura... presuppone una politica indefinitamente attiva... Il governo insomma deve accompagnare dall'inizio alla fine l'economia di mercato». Per salvarsi dai suoi stessi effetti perversi il mercato deve formare dei monopoli, ma essi appaiono un paradosso all'interno del liberalismo. Eppure da sempre il potere pubblico ha accordato dei privilegi a individui o famiglie che hanno potuto monopolizzare determinati settori economici e finanziari. Il diritto stesso ha consentito e facilitato il monopolio. Con ciò il potere politico si guarda bene dall'intervenire con una politica del benessere se non per controllare gli effetti troppo nocivi della concorrenza o per limitare gli effetti di un malcontento. «Una politica sociale non può darsi come l'obiettivo l'uguaglianza». La conclusione a cui perviene il capitalismo è che l'unica, vera e fondamentale politica sociale è «la crescita economica»⁹⁰. La concorrenza spinge a privilegiare i monopoli e le imprese e dunque non si privilegia la merce o il mercato ma «la differenziazione delle imprese». Si capisce, spiega Foucault, perché allora tra impresa e istituzione giuridica esista un legame privilegiato: perché moltiplicando le imprese si moltiplicheranno la necessità di arbitrati giuridici. «La vita economica si svolge in un quadro giuridico che fissa il regime della proprietà, dei contratti, dei brevetti di invenzione, del fallimento, lo statuto delle associazioni professionali e delle società commerciali, la moneta e la banca, tutte cose che non sono dati di natura, come le leggi dell'equilibrio economico, ma creazioni contingenti del legislatore»⁹¹. Il giuridico non è tanto una forma esteriore o un semplice servizio che si appoggia all'economico ma è l'essenza stessa della vita economica: «il giuridico dà forma all'economico». Così lo Stato, nella visione anche di un Hayek o di un Polany, deve regolare il gioco economico. Tuttavia, nota Foucault, se il gioco è giocato da giocatori che si credono liberi pur all'interno di leggi giuridico-economiche, si osserva inevitabilmente una crescita del sistema giudiziario. Chi non rispetterà le regole del gio-

⁸⁸ Ivi, p. 109.

⁸⁹ Ivi, p. 110.

⁹⁰ Ivi, p. 127.

⁹¹ Ivi, p. 135.

co rischierà il carcere. Moltiplicando le imprese e gli effetti perversi del gioco, si assisterà parallelamente ad un interventismo giudiziario. Inoltre lo Stato dovrà costituire una sorta di contrappesi economici affinché non si cada mai all'interno di una povertà assoluta con misure assistenziali alimentando una certa povertà relativa che consente un minimo di scambio e consumo. Ciò è visibile soprattutto, oggi, negli Stati Uniti dove è «l'esigenza di un liberalismo a diventare fondatrice di uno stato»⁹². Qui il liberalismo è proprio un modo di vivere, di essere e di pensare. Il tratto tipico del pensiero americano, sostiene Foucault, è una teoria utopica del liberalismo al cui centro si pone la questione della libertà, che vuol dire soprattutto, libertà economica. Non ci si chiede più alla maniera di Marx circa il lavoro e la sua astrazione, non ci si pone più criticamente rispetto alla nozione di lavoro; oggi si considera il lavoro come un fatto; tutt'al più ci si pone nella logica del lavoratore e ci si chiede quale sarà il suo comportamento, come intenderà investire e utilizzare le sue risorse. «Porsi, dunque, dal punto di vista del lavoratore e far sì che per la prima volta il lavoratore sia, nell'analisi economica, non un oggetto – l'oggetto di una domanda e di un'offerta in forma di forza lavoro –, ma un soggetto economico attivo»⁹³. Il lavoratore è ormai concepito come una macchina efficiente e competente che produce flussi di redditi. Egli si costituisce come impresa in sé. L'uomo è essenzialmente *homo economicus*. Anche «il consumatore, nella misura in cui consuma, è un produttore. E che cosa produce? Produce molto semplicemente la propria soddisfazione»⁹⁴. La società *tout court* si organizzerà intorno a questo mito dell'individuo produttore e proprietario di sé. L'educazione di un individuo verterà sul fornire le competenze necessarie, sulla salute e l'igiene pubblica, sulla psicologia e l'organizzazione del lavoro, sulla capacità di migrare in luoghi dove è richiesta la sua competenza, ma ovviamente anche della disponibilità delle imprese stesse a trasferirsi in altri paesi.

Come si nota da queste poche riflessioni Foucault non abbandona affatto l'idea che vi sia un potere-sapere, che controlla e decide della vita di ognuno, sta solo tratteggiando le caratteristiche più moderne di quello che lui chiama il biopotere o la biopolitica. Potremmo suggerire anche il neologismo di *bioeconomia*⁹⁵. L'idea appunto che ogni momento della giornata di un individuo sia caratterizzato da un'intenzione economica, da una spinta a produrre e arricchirsi sempre di più, ma anche a risparmiare sui costi della spesa sociale, a non pesare sulla comunità, spinta la cui causa

⁹² Ivi, p. 178.

⁹³ Ivi, p. 184.

⁹⁴ Ivi, p. 187.

⁹⁵ Si veda anche, L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma, 2006, nonché l'intervento di A. Zanini, *Invarianza neoliberale. Foucault e l'economia politica*, in *Governare la vita* (a cura di S. Chignola), ombre corte, Verona, 2006.

era già stata chiarita in parte dalle analisi di Weber. In altre parole «con le analisi economicistiche dei neoliberali assistiamo ad un tentativo di decifrare in termini economici dei comportamenti sociali tradizionalmente non economici»⁹⁶. Lo Stato è sollecitato ad intervenire ed è giudicato in base ai suoi interventi. Oggi, nota Foucault, il *laissez-faire* si capovolge: prima il governo non doveva intervenire, adesso si assiste ad «una sorta di tribunale economico che pretende di misurare l'azione del governo rigorosamente in termini di economia e di mercato»⁹⁷. Così lo Stato ci suggerisce e ci obbliga a perseguire un regime salutistico, una vita salubre, sulla base dei nuovi studi medicali. Ci insegue nei recessi della malattia e della morte. Ma lo Stato spinge soprattutto in vista di un guadagno economico rincorso dalle case farmaceutiche. All'interno di questi giochi economici e sociali chi non rispetta il gioco, il criminale, non può più essere punito alla maniera di Bentham con il suo panottico. Non c'è una certezza del diritto perché i giochi sono per così dire *in fieri*. Il crimine allora oggi si connota semplicemente «da ciò che viene punito dalla legge». Una tautologia, un truismo, un paradosso che fa comprendere come «nel pensiero neoliberale la politica penale ha assolutamente rinunciato all'obiettivo di sopprimere e annullare completamente il crimine. La politica penale ha come principio regolatore un semplice intervento sul mercato del crimine e in rapporto all'offerta del crimine»⁹⁸. Come aveva già rimarcato in *Sorvegliare punire* Foucault non rinuncia a sottolineare un certo tasso di illegalismo fisiologico che deve essere presente nella società capitalistica così come d'altra parte deve essere presente un certo tasso di 'insani' e malati per poter alimentare il potere farmaceutico e psichiatrico insieme al potere giudiziario. Infatti, i giochi economici non sono giochi, per così dire, retti da regole rigide (*games*) ma siamo alla presenza di giochi aleatori (*plays*) e qualche volta pericolosi. Come già sosteneva Adam Smith l'oscurità, l'invisibilità e la spontaneità sono assolutamente necessari agli agenti economici. Ciò non significa che il diritto sia irriducibile, come qualcuno si è affrettato a concludere, alla logica economica. Se è vero che Foucault cerca di distinguere le due storie, quella appunto giuridica e quella economica; se è vero che esse propongono una concezione del mondo diversa: quella del diritto basata su una visione dell'individuo hobbesiana, che vede nel patto di soggezione l'alienazione dei propri diritti naturali, contro una concezione humeana e smithiana per la quale l'individuo segue i propri interessi; infine, se è anche vero che il diritto arriva sempre dopo a cose fatte; ciò nonostante le due teorie hanno bisogno uno dell'altra sostenendosi a vicenda. Non per ultimo il fatto che sia l'economico sia il giuridico hanno come posta in gioco lo stesso oggetto, cioè la vita degli individui. Dunque, politica, diritto ed economia costituiscono un triangolo di saperi in cui si colloca l'intero

⁹⁶ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 201.

⁹⁷ Ivi, p. 202.

⁹⁸ Ivi, p. 210.

ambito della vita del soggetto assoggettato. È utile ricordare infatti che per Foucault il potere-sapere non reprime l'individuo ma lo convince di una verità. Qual è la verità dell'*homo oeconomicus* contemporaneo? Produrre e produrre sempre di più, se vuole 'davvero' essere libero.

5. Potere disciplinare e modernità

Intorno alla metà del XVII secolo, gli Stati europei intendono mantenere il loro potere attraverso un controllo rigoroso sulla vita dei cittadini, non tanto e non solo perché le sedizioni, le rivolte, i tradimenti avrebbero minacciato la potenza del sovrano e degli aristocratici, con il rischio di essere rovesciati da altri potentati o da altre nazioni, quanto perché, con la nascita del capitalismo, vi è necessità di imporre ai contadini e ai miserabili una funzione produttiva⁹⁹. Emerge, infatti, una nuova classe sociale, la borghesia, con una nuova mentalità, quella della chiesa riformata, in particolare del puritanesimo¹⁰⁰. I concetti di pro-

⁹⁹ È la nota tesi di M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit. Tuttavia K. Polanyi, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, tr. di R. Vigevari, Einaudi, Torino, 1974 sostiene che «fu nella prima metà del sedicesimo secolo che i poveri apparvero per la prima volta in Inghilterra... e la loro graduale trasformazione in una classe di liberi lavoratori fu il risultato combinato della feroce persecuzione contro il vagabondaggio e della promozione dell'industria domestica» (p. 133). Ciò farebbe intendere che non fu il capitalismo (almeno non solo) a creare i vagabondi e non fu esso che reagì contro l'accattonaggio. Il capitalismo invece sfruttò e creò una classe di poveri assai diversa da coloro i quali vagabondavano per le strade. Di qui la creazione in Inghilterra di molte leggi e progetti per aiutare i poveri tra cui anche la famosa proposta di Bentham del Panopticon (p. 135). Invece Secondo A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Einaudi, Torino, 1967, fu l'invenzione delle armi da fuoco che condusse la classe nobile ad usurpare definitivamente i contadini dalle loro terre e a spingerli nelle città per cercare lavoro nelle prime fabbriche manifatturiere (p. 59).

¹⁰⁰ Si veda Max Weber, *Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. di A. M. Marietti, introduzione di Giorgio Galli, Rizzoli, Milano, 2007. Secondo Weber la mentalità calvinista preparò ma non fu la causa diretta della nascita del capitalismo. In realtà ad esse contribuirono altre concause. Tuttavia il puritanesimo, così come si formò in Inghilterra condusse al «lavoro professionale indefesso» (p. 173). Per la critica di Weber alla modernità si veda, D. D'Andrea, *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Carocci, Roma, 2006. Della riforma tratta anche Foucault, *Storia della follia*, tr. di F. Ferrucci, Rizzoli, Milano, 1976, entro la quale inquadra il fenomeno della miseria suggerendo che essa diventa un problema di ordine: con la riforma, la povertà diventa una punizione morale. È ciò che Foucault definisce «il grande internamento» (p. 85). La follia stessa si iscriverà entro questa cornice di produzione e di lavoro come risposta di una crisi e di un cambiamento economico che investe il mondo occidentale. Il lavoro assurgerà a compito principale e la pigrizia sarà considerata come il vizio capitale più grave. Tuttavia, per Foucault, l'internamento è «uno spazio sociale che non è affatto quello della miseria» ma è una misura presa contro «sifilitici, dissipatori, omosessuali, bestemmiatori, alchimisti, libertini» (p. 144).

duzione e di lavoro si affermano contemporaneamente alla mentalità razionalistica e scientifica.

Dal XVII secolo si assiste oltre ad una lieve crescita della popolazione anche ad uno spostamento di contadini dalle campagne in città. Capitali come Londra e Parigi raggiungono alla fine del 1600 un numero elevato di abitanti con il pericolo di epidemie, di contagi ma anche di rischio per la sicurezza personale di ogni cittadino che si aggira per le vie delle metropoli. Il Re di Francia Luigi XIV decide pertanto di spostare la sua reggia dal centro di Parigi a Versailles. Il Re di Inghilterra, Carlo I, che non accetta queste nuove forme di cambiamento sociale, viene ucciso dai Puritani nel 1649. In tale contesto entra in crisi la capacità del modello paternalista di rispondere all'ampliamento della base sociale urbana: alla concezione della sacralità del potere regio viene sostituendosi il paradigma contrattualistico¹⁰¹. Il Re è visto, dalla nuova mentalità borghese, non come un pastore che guida il suo popolo ma come un comandante di una nave che se non è in grado di governarla può essere sostituito¹⁰². Il centro del potere – come ci mostra Velázquez¹⁰³ nel suo quadro *Las Meninas* – non è più il sovrano. Il parlamento, almeno dopo la rivoluzione inglese, si rafforza sempre di più accogliendo le nuove istanze mercantilistiche della borghesia.

Tuttavia il Re continua a reclamare sicurezza e diritti della sua persona. Per estensione anche i nobili e la borghesia nascente inizieranno a chiedere nuovi diritti. I nuovi ricchi, da un lato mediano e cercano di allearsi con il Re, dall'altro richiedono nuovi spazi di libertà. Contemporaneamente alla nazionalizzazione e alla razionalizzazione si forma il sentimento dell'individuo e della coscienza del soggetto¹⁰⁴.

¹⁰¹ In verità, se dobbiamo seguire la ricostruzione storico-filosofica di Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno*, Vol. II. *L'età della riforma*, cit., ancora nel XVI secolo si assiste ad un confronto aspro tra varie teorie: la nascente teoria assolutistica della sovranità, mitigata solo in minima parte dal pensiero di Bodin; la teoria del diritto naturale di derivazione tomistica rilanciata con la controriforma soprattutto da Francisco de Vitoria; il pensiero calvinista che affermerà una dottrina contrattualistica la quale condiziona il pensiero giuridico-politico olandese e inglese fino a trovare il suo apogeo in Locke.

¹⁰² Riprendo questa metafora da M. Walzer, *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, tr. di M. Sbaiffi Girardet, Claudiana, Torino, 1996. Anche Foucault distingue il modello greco-romano rappresentato dalla metafora del governo di una nave, dal modello pastorale in cui un capo guida l'intero corpo sociale come un pastore guida il suo gregge. Il potere pastorale per Foucault inizia con il cristianesimo ma prosegue anche nella modernità: «le società antiche, greche e romane, non hanno mai conosciuto un potere di questo genere» (p.110). In M. Foucault, *La filosofia analitica della politica*, in *Archivio Foucault* 3, op. cit. In Grecia si pensava a governare una nave, non a controllare gli individui (p. 96). In Id., *Sicurezza, territorio, popolazione*, op. cit.

¹⁰³ Si rinvia alla celebre analisi di M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit.

¹⁰⁴ Su questo punto si veda A. Touraine, *Critica della modernità*, tr. di F. Siracusa, il Saggiatore, Milano, 2005.

Ma la questione principale per entrambe le più alte classi sociali, aristocratici e borghesi, è il problema della sicurezza delle città. Queste si trovano in uno stato igienico sanitario disastroso: fogne a cielo aperto, rifiuti nelle strade, animali che circolano liberamente, accattoni e poveri che dormono in ogni angolo, uomini che per pochi denari sono disposti ad uccidere e a depredare. Hobbes non aveva bisogno di immaginare uno stato anteriore per sopporre la violenza dell'uomo contro l'altro uomo, gli bastava osservare la vita dei suoi concittadini.

Si può dire che il XVIII secolo si caratterizza proprio per il tentativo di rispondere a questi problemi di ordine pubblico. Come ordinare e rendere pulita la città?¹⁰⁵ Come evitare che masse di cittadini derubino e violentino? Come difendere le ricchezze? In che modo organizzare il lavoro nelle fabbriche? Il Settecento – sostiene Foucault – sarà ossessionato dalla rappresentazione, dall'organizzazione, dal lavoro, dalla pulizia. Ma perché, ciò che prima era considerato «normale», adesso viene considerato disgustoso? Quale nuovo paradigma si affaccia nella modernità? Sicuramente la pressione demografica aumenta il senso di insicurezza tra i cittadini. Inoltre le malattie come la peste ampliano l'idea che il contagio sia veicolato proprio dalla vicinanza tra persone. Inoltre, il puritanesimo, suggerisce Weber, spinge alcuni individui ad un controllo di sé e ad una autodisciplina il cui comportamento in pubblico deve essere sobrio, morigerato, ascetico. Infine si osserva una repressione delle pulsioni, come individua Elias, che rafforza la gentilezza nella società delle buone maniere.

Più che il Re è dunque la classe borghese in ascesa¹⁰⁶ che ha l'esigenza di organizzare le istituzioni e la città. Il controllo sulla popolazione diventa sempre più pervasivo: nasce la polizia, che ha il compito di togliere l'accattonaggio nelle strade e difendere le nuove manifatture. Si costruiscono

¹⁰⁵ N. Elias, *Il processo di civilizzazione*, cit.. Probabilmente, come Elias ci ricorda, il sentimento di pulizia rafforza il senso dell'ordine ma ciò avvenne prima che si scoprissero i batteri: pertanto l'abitudine di lavarsi per preservare la salute avvenne per la repulsa di certi odori. Ciò indica che fu un processo di addomesticamento degli istinti e non una consapevolezza scientifica, che condusse l'individuo a eseguire precetti di ordine igienico. La pulizia proveniva, prima ancora da un bisogno esteriore di lavarsi, da un dovere di ordine interiore probabilmente di origine calvinistica. Il collegamento psichico tra ordine e pulizia è ripreso da Freud. Sul tema insistono anche gli studi della Scuola di Francoforte.

¹⁰⁶ Sul tema si rimanda ovviamente a K. Marx, *Il capitale*, tr. di R. Meyer, Newton Compton, Roma, 2008 in particolare al capitolo ventiquattresimo in cui Marx mostra l'origine del capitalismo nel XVI secolo in Inghilterra a partire dal processo di espropriazione violenta delle terre a danno dei contadini espulsi dalle campagne (anche a causa della *Riforma*) e i piccoli proprietari di terra (*yeomen*) costretti a cercare lavoro, a mendicare e vagabondare nelle città. Si notino anche le critiche di Marx al nuovo soggetto capitalista spinto più al lavoro che al piacere, riprese poi da Weber e Foucault. Il passaggio dal sistema feudale a quello capitalista è tratteggiato chiaramente anche da F. Engels, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, in Marx e Engels, *Opere*, Editori riuniti, Roma, 1966.

prigioni, ospedali, fabbriche sulla base di un nuovo paradigma moderno e illuministico che Foucault esemplifica nel dispositivo del Panottico.

La filosofia illuministica raccoglierà le istanze della borghesia, e all'ossessione dell'ordine e dell'igiene aggiunge quello del sapere. *L'encyclopédie* sorge sulla spinta di istanze ordinatrici e classificatorie.

Si fa strada l'idea che tutti gli uomini debbano contribuire alla vita politica della città e della società. La visione calvinistica si afferma come vincente e penetra persino nelle coscienze dei rivoluzionari francesi. Tutti devono lavorare, tutti devono rispettare le leggi, tutti appartengono e devono collaborare per la felicità comune, tutti possono ricercare i segni in terra della predestinazione anche se solo alcuni saranno gli eletti. La democrazia e l'utilitarismo sono già iscritte nelle pieghe della teologia calvinista¹⁰⁷.

Si affermeranno due teorie politiche entrambi di derivazione illuministica, che corrono parallele ma che andrebbero distinte: la prima afferma, sulla base delle teorie di Rousseau, che la società corrompe la natura umana che è uscita perfetta dalle mani del creatore. Il criminale è un individuo pericoloso prodotto dalla società. Si deduce che migliorando o costruendo una società razionale, perfetta, in cui gli individui siano inseriti e godano di tutti i vantaggi che una vita bene ordinata può dare, essi cesserebbero di delinquere¹⁰⁸. Entro tale visione si suppone che la prigione sia la forma migliore per riformare i pochi cittadini che potrebbero delinquere. Essi imparano nel carcere, costruito a forma panottica, ben areato e umano – a rispettare le regole, a lavorare così da essere reinseriti, una volta scontata una pena mite, nella società stessa. Sorgono di conseguenza le scienze sociali, che servono a comprendere, a prevenire e ad anticipare le difficoltà potenziali¹⁰⁹, esistenziali, psicologiche, sociali dell'individuo, e si prova, con l'utilizzo della parola o con tecniche di persuasione e di rieducazione, a reinserirlo nell'ambito sociale. Psicologi, sociologici, pedagogisti, criminologi sono chiamati a dare risposta al cittadino più sfortunato.

Si sviluppa un sentimento di colpevolezza: se la società crea il criminale, deve in qualche modo contribuire a reinserirlo riparando al torto. È il potere disciplinare e normalizzatore descritto da Foucault. In questo

¹⁰⁷ Si veda ancora M. Walzer, cit., che scrive a proposito: «il calvinismo riuni assieme la coscienza e la coercizione in maniera molto simile a come furono più tardi accostate nella volontà generale di Rousseau» (p. 84). E ancora: i predicatori puritani aspiravano ad essere legislatori, «e come Calvino e Rousseau, il loro sforzo legislativo aveva per scopo la sostituzione di un ordine in decadenza e la rigenerazione degli uomini malvagi» (p. 239). Sullo stesso tema si rimanda anche a H. Luthy, *Da Calvino a Rousseau*, Il mulino, Bologna, 1971; e G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Roma, 1995, p. 17, nonché a M. Weber, *Economia e società*, tr. di G. Giordano, Comunità, Milano, 1981.

¹⁰⁸ È l'ipotesi ad esempio di Cesare Beccaria. Sul rousseauismo del giurista italiano si veda: F. Venturi, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 2006.

¹⁰⁹ M. Foucault, *La società disciplinare*, in *Antologia*, a cura di V. Sorrentino, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 85.

modello rousseauiano non si tratta di guarire, ma di normalizzare. Attraverso l'ordine stesso si impone una morale seguendo la quale non si può delinquere.

Tuttavia, la società, *de facto*, nota Foucault, non riesce a prevenire ogni illecito, anzi produce essa stessa *outsider*. Tale produzione sortisce un effetto retroattivo e secondario ma che diventa utile per controllare ancora meglio la popolazione già inserita. È una logica simile e opposta a quella del sistema immunitario¹¹⁰: si espelle qualcosa per controllare con migliori risultati il sistema interno. Scrive Foucault:

Questi sistemi disciplinari, nella misura in cui avevano una funzione di normalizzazione, facevano nascere, in maniera direi necessaria, ai propri margini, per esclusione e a titolo residuale, altrettante anomalie, forme di illegalità, irregolarità. Più il sistema disciplinare risulta rigido, serrato, e più le anomalie, le irregolarità, si moltiplicano. Ora, proprio da questi campi di irregolarità, di illegalità e di anomalie, che il sistema disciplinare, pur essendo fatto per riassorbirle, non cessava al contempo di suscitare, per via del suo stesso funzionamento, il sistema economico e politico della borghesia del XIX secolo ricavando da un lato una fonte di profitto e dall'altro il rafforzamento del suo potere¹¹¹.

Parallelamente alla visione rousseauiana della società, si forma una seconda idea di origine illuministica: l'idea positivista. Per essa il delinquente non è tanto un prodotto della società, ma emerge da una natura umana naturalmente malvagia, il cui peccato è inestinguibile, biologicamente insana. L'uomo nasce delinquente¹¹², non diventa. Di fronte a questa situazione, come intervenire sui criminali? Occorre agire come si agisce per qualsiasi altra malattia infettiva. Si isola, si interviene chirurgicamente, si somministrano farmaci per provare a guarire l'individuo insano. Il più delle volte però la delinquenza, essendo considerata una patologia ereditaria, è di difficile guarigione. Pertanto l'isolamento e la farmacologia rimangono l'unico metodo efficace. Il carcere potrebbe rispettare una certa umanità del malato, ma in questo secondo caso prevale la curiosità e l'interesse dello scienziato a sperimentare su di lui nuovi farmaci o eseguire nuove operazioni chirurgiche per scoprire le possibili cause genetiche. Qui l'équipe del carcere assomiglia di più allo staff di un manicomio: in realtà la natura criminale cade entro comportamenti patologici tipici di un malato di mente – pertanto non ci sarebbe bisogno di sociologi o pedagogisti ma di medici o al più psichiatri o neuropsichiatri.

Questi due indirizzi di pensiero, quello rousseauiano e quello positivista, scaturiti entrambi dalla necessità di controllare e di occuparsi del-

¹¹⁰ Sul tema, R. Esposito, *Immunitas*, Einaudi, Torino, 2002.

¹¹¹ M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, Feltrinelli, Milano, 2004, p. 111.

¹¹² C. Lombroso, *L'uomo delinquente*, Brocca, Torino, 1897.

la vita della popolazione, provengono, secondo Foucault, dalla visione biopolitica della modernità¹¹³. In lui però non sono così schematicamente distinti. Innanzitutto perché i due paradigmi sono entrambi prodotti dell'illuminismo. In secondo luogo perché sorgono quasi contemporaneamente e, infine, perché si riscontrano assieme, fianco a fianco, negli stessi ospedali o prigioni intervenendo contemporaneamente per definire l'identità del criminale.

Ma Foucault non cerca di distinguerli per un'altra ragione: a lui interessa comprendere il fenomeno disciplinare tout court. E l'analisi che ci fornisce è appunto quella che emerge nella modernità: il bisogno della società di difendersi dai pericoli e eliminare gli individui criminali o insani da essa stessa prodotti.

La conclusione a cui perviene Foucault è che queste due visioni politico-sociali, anziché migliorare la società, producono esse stesse delinquenti, sono una fabbrica di delinquenti. Esse sono tuttavia l'effetto dell'illuminismo e ancora prima del capitalismo e del calvinismo.

Occorre osservare però, almeno nella mia interpretazione, che il pensiero foucaultiano risente anch'esso dell'idea illuministica secondo cui la società produrrebbe la delinquenza. Cercherò di mostrare nelle pagine seguenti che Foucault permane in modo ambivalente entro una concezione rousseauiana.

Si è detto che nella visione positivista la prigionia non esercita una funzione correzionale ma solo di isolamento. Se la società moderna avesse sviluppato soltanto la concezione positivista avrebbe potenziato enormemente gli ospedali psichiatrici. Ciò non è accaduto. Dunque Foucault è 'costretto' ad analizzare i fenomeni storici soprattutto tenendo presente il *côté* rousseauiano. Tuttavia, mostrando come la società condiziona, assoggetta e obbliga gli individui a comportarsi in un determinato modo, rispetto ai due indirizzi che hanno pervaso la modernità, lui sembra simpatizzare per l'ipotesi rousseauiana. Come per la follia, anche per la delinquenza si deve riconoscere che essa è l'effetto e il prodotto di una società capitalista, che spinge i cittadini a lavorare e ordinarsi secondo regole ferree. Il delinquente sarebbe allora quasi una pietra di inciampo, uno scandalo che resiste al potere e non si farebbe irrigimentare. Questa visione romantica del criminale conduce Foucault a concludere che occorrerebbe smantellare il carcere in quanto esso non servirebbe a diminuire la delinquenza, anzi ne aumenta il fenomeno: il potere correzionale non funziona.

Foucault non conclude certo che la delinquenza in sé sia un valore perché resisterebbe al potere normalizzante. Egli non è neanche così ingenuo da pensare che solo il sistema carcerario crei delinquenza: essa è endemica presente nel tessuto sociale. Foucault non si preoccupa del problema della fondatezza naturale della personalità criminale. E non crede neanche che le scienze sociali siano in grado di guarire il malato. Tutto

¹¹³ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit.

l'arcipelago carcerario, per Foucault, serve soprattutto al potere per controllare meglio i cittadini: un po' di delinquenza permette di mantenere uno stato di polizia efficiente, come un po' di individui considerati pazzi legittimano la disciplina psichiatrica. Gli individui considerati pericolosi sono pertanto perseguitati non perché disturbino, ma perché permettono l'estensione della norma e della morale ad *ogni* cittadino.

Ciò che Foucault nega decisamente è l'ipotesi positivista e cioè che vi siano delinquenti nati. Alla luce della prima ipotesi, – quella rousseauiana – ripetiamolo, il carcere offrirebbe la possibilità all'incarcerato di redimersi, di rieducarsi, di tornare in società con un lavoro e una possibilità di reintegrazione. Alla luce della seconda ipotesi occorrerebbe intervenire farmacologicamente o chirurgicamente. La prima ipotesi appartiene ad una visione che sarà ripresa dalle ideologie comuniste, la seconda è quella che troverà il suo apogeo nel nazismo. Nella prima, la cura potrebbe avvenire attraverso il miglioramento delle condizioni sociali e attraverso il condizionamento positivo in ambito educativo e pedagogico, nella seconda, la cura consisterebbe nella sterilizzazione dei malati e il rafforzamento di terapie mediche. Ovviamente le due tecnologie di potere non sono sempre distinguibili e applicate solo da uno dei due totalitarismi, comunista e nazista, ma storicamente possono essere state applicate indifferentemente da qualsiasi regime anche da quello liberale come di fatto è accaduto.

Qualche interprete del pensiero foucaultiano ha voluto concludere allora che non ci si debba difendere dai pericoli della criminalità. Il fatto che storicamente sempre di più le masse si siano arricchite e abbiano sviluppato un senso di difesa della proprietà, non conduce però Foucault a valutare positivamente una rivoluzione degli individui considerati pericolosi sul resto della popolazione, in quanto in essi non sono capaci, come moltitudine¹¹⁴, di reagire al potere e di determinare un cambiamento. Su questo punto Foucault rimane un marxista ortodosso: c'è bisogno di riconoscersi consapevolmente come classe o gruppo autocosciente. Non si dà alcun *spontaneismo* all'interno della popolazione. La moltitudine è sempre condizionata e soggetta a forme di potere. Certamente taluni individui «pericolosi» possono apparire come una forma di resistenza al potere o come la cartina di tornasole che rivela la presenza del potere, ma essi non sono in grado di elevarsi a contropotere essendo una funzione o una mera appendice del sistema disciplinare stesso.

¹¹⁴ Sul tema, M. Hardt, A. Negri, *Moltitudine*, Rizzoli, Milano, 2006. La confusione ideologica che io qui tento di dirimere appare (e non come lapsus) quando essi mettono assieme i poveri disoccupati con «i soggetti pericolosi – ladri, prostitute, tossicodipendenti» (p. 157). Tuttavia occorre notare che non sempre queste ultime categorie sono povere e che non sempre sono il frutto dell'impovertimento sociale. Così come una cosa è la pericolosità politica della classe dei 'poveri' per i capitalisti, altra cosa è la pericolosità sociale di ladri, prostitute e tossicodipendenti. È evidente e ragionevole che a Marx (e a Foucault) non tutti potessero apparire come attori sociali attivi e pronti alla rivoluzione.

Ma allora, se la rivoluzione non è possibile, perché Foucault, pur appartenendo al *côté* filosofico-politico rousseauiano-marxiano, polemizza soprattutto con le scienze sociali che tentano di riformare la società stessa e il sistema carcerario? Se l'individuo ruba, delinque, spinto dalla povertà e dalla indigenza, occorrerebbe da un lato migliorare e riformare la società affinché le possibilità che si formino individui criminali diminuisca, dall'altro che i pochi individui criminali possano essere recuperati.

Sarebbe presente insomma in Foucault una critica all'illuminismo che non consente di delineare o di suggerire un programma esplicitamente alternativo, né rivoluzionario né riformatore. In effetti egli si limita a registrare i fatti storici e a decostruirli, anche perché non crede certo di poter realizzare la migliore delle società possibili. Foucault individua un doppio registro entro il paradigma illuministico ma più in generale nella società moderna di tipo liberale e capitalistico.

Peraltro, come si è detto, le due tesi convivono assieme. Al fondo troviamo la tesi per la quale il programma calvinistico di salvare le anime riconducendole all'ordine, all'obbedienza e alla produzione convive e permane sia nella visione rousseauiana-marxista sia nella visione positivistico-nazista. L'ordine¹¹⁵, l'igiene, la pulizia, il lavoro sono concetti assimilati ormai da ogni cittadino occidentale. Se Foucault aderisse completamente all'ipotesi rousseuiana dovrebbe criticare il sistema carcerario ma anche accettare il tentativo di rieducazione. Riguardo all'ipotesi positivistica Foucault non accetta la medicalizzazione e il sistema ospedaliero, tuttavia sembra quasi concepire una certa libertà del soggetto capace di resistere al tentativo omologante del potere. Foucault suggerisce che gli individui siano liberi e possano e debbano uscire *spontaneamente* dal loro stato di indigenza e di povertà? La mia opinione è che per Foucault la libertà si costruisce lentamente attraverso uno sforzo etico, prima ancora che politico, che consiste nel *rifiutare* alcuni pre-giudizi creduti veri ma che hanno contribuito a costituire il presente. Tale è il retaggio nietzscheano.

La visione foucaultiana potrebbe rischiare allora di apparire antinomica: *anarchismo statuale*. Da un lato saremmo liberi solo in uno Stato 'veramente' democratico che permetterebbe l'opulenza a tutti, dall'altro la vita degli individui migliorerebbe nel momento in cui lo Stato smettesse di occuparsi della vita dei cittadini. Come rileva Esposito¹¹⁶ può darsi che Foucault sia caduto in un'antinomia non tanto in riferimento all'idea di libertà quanto perché egli oscillerebbe ancora tra la vecchia idea del potere inteso come sovranità e quella nuova intesa come biopotere. Ovviamente Foucault si guarda bene dal teorizzare qualsiasi governo alternativo, per tutta una serie di motivi abbastanza ovvi per chi conosce il suo pensiero.

¹¹⁵ Sull'argomento si veda, P. Schiera, *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, Il Mulino, Bologna, 1999.

¹¹⁶ R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, cit. Sull'ossessione della sovranità nel pensiero foucaultiano insite anche G. Marramao, *Dopo il leviatano*, cit.

In primo luogo Foucault è il filosofo che ha denunciato le forme di potere in quanto condizionano e assoggettano gli individui che non sono mai liberi. In secondo luogo, una società riformata e progettata risentirebbe sempre degli esiti di una concezione del presente. In terzo luogo, l'unico modo per essere liberi è di sottrarsi a tutte le forme di controllo attuali senza prevedere cosa accadrà nel futuro. Ma allora il paradosso permane. Se si deve accettare pienamente che gli individui possano esercitare la loro volontà di potenza e che la pericolosità diventi una qualità dello spirito, allora si potrebbe fare a meno dello Stato e difendersi con armi proprie. Foucault dovrebbe accettare coerentemente il punto di vista di Nietzsche secondo il quale i criminali resistono al potere il cui fine è quello di livellare e omologare. Ogni criminale sarebbe una specie di eroe che resiste al tentativo panottico di omologazione. Ma allora Foucault avrebbe dovuto abbandonare almeno in parte la dottrina rousseauiana e supporre che certe individualità sorgano naturalmente come superiori ad altre. Egli sembra in effetti riconsiderare, almeno nei suoi ultimi scritti, l'idea di una soggettività non assoggettata, ma anche qui si oscilla tra un'idea di soggetto capace di costruire una sorta di autocoscienza che imponga l'ordine a sé con l'autogoverno (Rousseau) e un'idea di soggetto libero da ogni condizionamento (Nietzsche).

La domanda dei cittadini calvinisti di difendersi dalle classi pericolose e di educarle con gli strumenti della bibbia, è qualcosa che affiora coerentemente dai fatti storici. L'idea che emerge è quella di un soggetto che dovrebbe essere capace di autogovernarsi, di controllare il proprio corpo e le proprie passioni. Ciò si compenetra perfettamente con l'etica capitalista (e calvinista) del lavoro richiesta nella modernità.

Foucault avrebbe dovuto seguire fino in fondo il pensiero nietzscheano secondo il quale non si può richiedere agli individui di essere liberi e poi obbligarli ad obbedire allo Stato. Per Nietzsche il calvinismo e il pietismo kantiano sono dottrine che hanno cristallizzato l'individuo, mortificato il suo corpo, allontanato da quella natura animale che ancora pulsava viva nel cuore del rinascimento italiano. Non mi sembra però che Foucault abbia coerentemente seguito Nietzsche su questo ultimo punto. Non riconoscendo le pulsioni naturali del corpo si permane, anche sulla questione del soggetto, in un artificialismo di tipo rousseauiano in cui sono le istituzioni *de facto* che non permetterebbero le migliori condizioni per gli individui.

Non si può credere ad uno Stato ideale rousseauiano-marxiano e contemporaneamente esaltare la libertà del criminale. O si è calvinisti, e per estensione moderni, o si è nietzscheani, *tertium non datur*.

D'altronde è vero che anche lo Stato dovrebbe essere onesto fino in fondo se non fosse fatto da uomini: dovrebbe punire non mascherando il suo potere con il sapere, legittimandolo con una serie di raddoppiamenti ridicoli, «ubueschi», come li chiama correttamente Foucault nelle sue lezioni al Collège de France, *Gli anormali*, del 1974-75 riferendosi al teatro di Jarry. Lo Stato dovrebbe dire: ti punisco perché sei andato contro la legge, non hai seguito le regole che ti erano state imposte. Lo Stato non può dire: ti

punisco ma ti concedo delle attenuanti perché il sapere, gli scienziati sociali, psichiatri, criminologi ci informano che eri affetto da «personalità poco strutturata», immaturità psicologica, dongiovannismo. Lo Stato dice: sei libero, e dunque responsabile del tuo agire, e dunque sii libero¹¹⁷; ma non tutti sono liberi; qualcuno non era capace «di intendere e di volere».

Questo doppio legame schizofrenico permette allo Stato di agire pervasivamente sull'individuo. Ciò accade perché esso interviene non tanto per giudicare e punire quanto piuttosto per normalizzare e moralizzare¹¹⁸. Il giudice invece dovrebbe essere chiamato a punire, non ad intervenire con misure di riadattamento. Egli non dovrebbe ricorrere allo psichiatra la cui perizia diventa un atto d'accusa a posteriori, un modo per decidere come gli individui si debbano comportare. I giudici non dicono: siamo di fronte ad una malattia, curiamola. Essi sostengono che siamo di fronte a comportamenti pericolosi, dovuti a caratteristiche naturali o sociali. Ma «La follia – sostiene giustamente Foucault – dovrebbe cancellare il crimine». O si è pazzi, e allora si va in un ospedale psichiatrico in cui i medici cercano di curarci, o si va in prigione condannati, prima ancora che dallo Stato, dal nostro libero arbitrio. Non si può mettere in prigione qualcuno che si presume sia pazzo, con attenuanti generiche perché ha commesso quel crimine in quanto insano, malato o debole di carattere. Invece è ciò che è accaduto per «quei criminali senza ragione» che sono stati, per così dire, psichiatrizzati. Si è voluto capire quei criminali e interrogarsi sulle motivazioni di questi uomini. Dunque la nozione di pericolo nasce per Foucault non tanto all'interno della storia del diritto e della penalità quanto all'interno delle pratiche psichiatriche che tendono a infiltrarsi sulle decisioni giuridiche e «attribuire il crimine stesso alla malattia mentale». Esse si interrogano sull'identità del criminale. La nozione di pericolo non riguarda tutti i criminali, ma solo quelli che non dichiarano le proprie intenzioni, che in una certa misura non confessano.

Perché questa incertezza tra istituzioni giuridiche e istituzioni terapeutiche? Per Foucault la risposta è che si vuole colpire certi individui che escono dalla normalità a cui si attribuisce lo stigma di pericoloso-perverso. Di un individuo non si attesta la malattia o la responsabilità ma la normalità. Si vuole colpire soprattutto colui che sfugge alla produttività, al lavoro, che rompe il patto e torna, per così dire, ad uno stato naturale anteriore. In questa zona grigia tra psicologia e diritto, il potere tenta di

¹¹⁷ Si dovrebbe distinguere accuratamente, come mi suggerisce Antonio Camerano, l'idea di libertà intesa come responsabilità da quella intesa come libertà del corpo. La prima è quella che il potere liberale e la modernità richiedono per produrre e lavorare nella comunità. Quando il capitalismo ti dice: sii libero! In realtà ti sta chiedendo di essere responsabile, cioè di agire per il bene della produzione. La seconda è la libertà di seguire i propri piaceri di cui ha parlato Nietzsche e in parte Foucault.

¹¹⁸ In fondo cos'è questa funzione moralistica dello Stato se non un modello derivato dalla religione? Siamo in presenza di una vera e propria teologia politica.

muoversi per 'recuperare' l'individuo pericoloso o prevenire tali 'crimini' attraverso una serie di interventi pedagogici volti a educare i bambini a non masturbarsi, a rispettare gli orari, ad obbedire. Per questo, secondo Foucault, si punisce oggi solo colui che è dotato di una razionalità intrinseca, che ha agito per un interesse, altrimenti lo si rinvia alla psichiatria forense che è obbligata a decidere della razionalità o meno del criminale. Tuttavia questo gioco di rimandi che deve stabilire «dei crimini senza ragione»¹¹⁹ ingolfa i tribunali e rinvia costantemente l'esercizio della pena. Tutti comportamenti vengono passati al setaccio dalla psicologia: «disordine, indisciplina, agitazione, indocilità»¹²⁰.

Ciò non può fare leva che sulla sfera sessuale, sulla sfera più intima e nascosta dell'individuo. Quando è potuto cominciare tutto questo? Ovviamente, secondo Foucault, con la tecnica di confessione della pastorale cristiana che si è individualizzata e resa sempre più capillare con la nascita della modernità. Di qui la nascita della psichiatria come «tecnologia generale degli individui» che controlla e medicalizza il comportamento dell'individuo mostrando «il gioco dell'istinto sessuale come fattore di formazione di tutte le malattie mentali»¹²¹.

Se vi è un istinto, esso non si può modificare né raddrizzare. Foucault non è ovviamente un giusnaturalista, non crede ad una morale naturale o ad una natura morale, ma *deve* credere agli istinti, ai piaceri del corpo altrimenti la sua costruzione rischia di cedere. Tutto proviene dall'ambito culturale ma ci devono essere delle invarianti biologiche ad esempio gli istinti sessuali, altrimenti perché alcuni individui sarebbero considerati devianti da parte del potere pastorale? Se la società fosse davvero normalizzatrice e gli istinti non esistessero, la morale e la norma non faticherebbero ad imporsi. Foucault riconosce coerentemente che questi individui anormali sono il prodotto del sapere che sfrutta la criminalità, per rafforzare e legittimare il potere. Ma non dobbiamo confondere il criminale con l'anormale. Il primo è riconosciuto non come un malato da guarire, ma come qualcuno che accetta *liberamente* di delinquere. Il secondo, di cui parla Foucault nelle lezioni sulla anormalità, è il *degenerato*, colui che viola principalmente la sfera sessuale. È allora all'interno della storia della sessualità che dobbiamo cercare di comprendere Foucault. Non è un caso che il suo percorso intellettuale lo abbia condotto e si sia concluso con lo studio delle pratiche sessuali. Il degenerato è l'onanista, l'ermafrodita, il pedofilo, l'omosessuale, il travestito, la prostituta. Il potere psichiatrico,

¹¹⁹ M. Foucault, *Gli anormali*, tr. di V. Marchetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano, 2000, p. 110. Id., *L'evoluzione della nozione di individuo pericoloso nella psichiatria legale del XIX secolo*, in *Archivio Foucault*, 3. cit., pp. 43-63. Tutt'altra cosa è l'idea di pericolo che il soggetto liberale deve assumere su di sé per costituirsi come impresa. Qui il soggetto moderno deve accettarsi come imprenditore che rischia e affronta dei pericoli inerenti alla stessa sfida capitalistica.

¹²⁰ Ivi, p. 146.

¹²¹ Ivi, p. 236.

sostiene Foucault, sviluppa un ragionamento di tipo politico che consente non tanto di guarire ma «di funzionare come protezione della società contro i pericoli di cui può essere senza rimedio vittima per colpa di individui che si trovano in uno stato anormale... la psichiatria potrà realmente assegnarsi una funzione di protezione e di ordine»¹²². Essa svolge una funzione di *razionalizzazione dei piaceri*, di controllo della sfera intima dell'individuo. Nel XIX secolo si scoprono gli istinti ma questi vengono visti come patologici soprattutto se non sono equilibrati con la sfera morale. La moralità diviene un termine medico: si parla di follia morale¹²³. La psichiatria abbandona, sostiene Foucault, la ricerca della malattia per intervenire sulla sfera morale, comportamentale: «la teoria dell'ereditarietà permetterà alla psichiatria dell'anormale di non essere affatto una tecnologia del piacere e dell'istinto sessuale ma una tecnologia del matrimonio sano o malsano, utile o pericoloso, vantaggioso o nocivo»¹²⁴. Aggiungerei a questo elenco l'insieme della classe: morale o amorale. Cos'è infatti la normalità se non seguire la moralità?

Che cosa può resistere al potere se non i piaceri stessi? Qui Foucault colpisce al cuore, prima ancora che la legge, il potere o la politica, le presunte concezioni di una mentalità cristiana secondo cui vi sarebbe da un lato un libero arbitrio e dall'altro una sessualità normale disciplinata dai valori familiari e tradizionali. Seguendo Nietzsche egli critica la società che si occupa della vita intima delle persone e in particolare della loro sfera sessuale: «la psichiatria diventa la disciplina della protezione scientifica della società, la scienza della protezione biologica della specie»¹²⁵.

Il biopotere è principalmente il binomio sapere-potere, che, attraverso pratiche di assoggettamento e di educazione, *investe la vita intima e sessuale delle persone*, obbliga l'individuo a certi comportamenti considerati normali, impone regole che decidono della vita e della morte dell'individuo, impone forme di *desiderio*, contro l'esplosione dei *piaceri*.

6. *L'azione politica del sé*

È noto come poco prima della morte avvenuta nel 1984 Foucault stesse riflettendo sulle forme di soggettività in Occidente. All'epoca qualcuno trovò strano che egli, dopo aver dichiarato la morte dell'uomo e aver considerato il soggetto come attraversato da forze soverchianti che lo agivano,

¹²² Ivi, p. 282.

¹²³ Ho potuto riscontrare l'utilizzo di tale termine anche in Italia in Vincenzo Chiarugi, *Della pazzia*, Carlieri, Firenze, 1793. Rimando al mio scritto, *Vincenzo Chiarugi, «Nuncius»*, Olschki, Firenze, 1992, pp. 97-113.

¹²⁴ M. Foucault, *Gli anormali*, cit., p. 281.

¹²⁵ Ivi, p. 282.

si interrogasse circa la questione del soggetto¹²⁶. Benché avesse analizzato soprattutto le tecniche di potere, Foucault dichiarò in un'intervista di essersi sempre occupato, di fatto, del soggetto, anche se si trattava di un soggetto sottomesso ad una tecnologia di potere coercitiva.

Tuttavia la posizione che l'ultimo Foucault andava delineando intorno alla soggettività era particolarmente innovativa. Non si trattava, per lui, di analizzare il soggetto nei termini di un individuo proprietario di sé, consapevole della sua coscienza, responsabile del suo agire, nel pieno delle sue facoltà razionali: questo tipo di Soggetto cristiano-cartesiano-kantiano era definitivamente morto, distrutto ormai dalle analisi nietzscheane e postnietzscheane. Foucault ora si preoccupava non di individuare nel soggetto le vecchie questioni concernenti le relazioni soggetto-oggetto, o il soggetto in rapporto all'Altro, bensì di comprendere come l'individuo *si prenda cura di sé*.

Alla fine degli anni '70 Foucault nutriva ancora per il soggetto un interesse critico: in quanto mera piega del potere, il soggetto gli appariva come nodo di una rete, attraversato da forze che lo dominano, lo formano, lo controllano; se, in altre parole, il soggetto è prodotto in larga misura dal potere, e se quest'ultimo si rende sempre più invisibile perché gli è sufficiente impadronirsi della vita dei soggetti, le domande ultime di Foucault erano allora: come avviene nel soggetto questa pratica di condivisione e di addomesticamento? Che cosa opera in lui, in termini di pratiche quotidiane, perché si assoggetti e pensi quello che deve pensare? Quali sono le tecniche di conoscenza che il soggetto applica a sé per convincersi ad agire in un certo modo anziché in un altro? Che cosa lo rende addomesticabile e controllabile dal potere? Quali sono i meccanismi psico-sociali di autoconvincimento che lo spingono a realizzare una personalità funzionale alla società? Quali sono dunque le *tecnologie del sé*?

Intorno a tali domande Foucault si proponeva di organizzare un piano di lavoro piuttosto ambizioso che avrebbe dovuto condurlo a ripercorrere la storia delle tecniche del sé. Tuttavia, anziché partire com'era suo solito, dallo studio del XVII secolo, decise di tornare ai Greci. Perché? In effetti, se leggiamo il *Résumé des cours*, tenuti al Collège de France ci rendiamo conto che dopo la *Volontà di sapere* pubblicata nel 1976, Foucault stava ancora lavorando intorno al potere, alla nascita del liberismo, al biopotere. Le lezioni del 1980-1981 si occuperanno invece della soggettività in Grecia. Il titolo del corso era appunto *Soggettività e verità*, e Foucault decide di tornare ai Greci iniziando il riassunto del corso con le seguenti parole: «Il corso di quest'anno deve essere oggetto di una prossima pubblicazione. Sarà sufficiente dunque darne, per ora, un breve riassunto»¹²⁷. Foucault si riferisce ovviamente agli ultimi volumi della *Storia della sessualità*, (compreso *Les aveux de la chair*, che si occupa della confessione

¹²⁶ M.Foucault, *La questione del soggetto*, in «aut aut», n.205, 1985.

¹²⁷ M. Foucault, *Résumé des cours*, BFS, Livorno, 1994.

cristiana e purtroppo non ancora pubblicato ma che dal mio punto di vista dovrebbe risultare anche il più significativo per le ragioni che vedremo) e a quanto sembra interamente riscritti. Sul suo nuovo interesse per i Greci si possono avanzare varie ipotesi. Probabilmente Foucault si era reso conto che le pratiche religiose cristiane che stavano alla base del comportamento sociale razionalistico trovavano le loro radici e fondamenta nel pensiero ellenistico e romano. Come già aveva visto Nietzsche, alcuni filosofi greci, in particolare Socrate e Platone e i loro seguaci, prepararono la cristianità. Può darsi però che Foucault, come il suo maestro, avesse scoperto nel comportamento dei Greci e dei Romani anche un atteggiamento paradigmatico completamente diverso da quello giudaico cristiano che ha permeato tutta la tradizione occidentale: il cinico, stoico e scettico Foucault trovava forse nell'antichità un motivo reale di passione, il possibile rilancio di una soggettività più libera, meno asservita al potere, più connessa a quei piaceri del corpo che egli andava cercando.

A partire da quest'ultima ipotesi tenterò di analizzare il corso del 1981-1982 dal titolo *L'ermeneutica del soggetto*, il cui titolo allude alla decifrazione e all'esegesi imposta dal cristianesimo all'individuo¹²⁸. Intorno al 1978 Foucault aveva scoperto il potere pastorale, una forma di potere «che ha un'origine religiosa, pretende di guidare e di dirigere gli uomini durante tutta la loro vita [...] per costringerli a comportarsi in un certo modo»¹²⁹. Da un lato esso prepara il terreno per il biopotere, un potere incentrato sulla vita in cui ancora siamo immersi: «A partire dal secolo XVIII, sia le società capitalistiche e industriali sia le moderne forme statuali hanno avuto bisogno delle procedure e dei meccanismi di individualizzazione messi in opera dal potere pastorale»; dall'altro lato, il potere pastorale affonda le sue radici nel cristianesimo antico e arriva fino alla soglia della rivoluzione francese. Prima del cristianesimo invece «le società antiche, greche e romane, non hanno mai conosciuto e verosimilmente non hanno mai teso a un potere di questo genere [...] a tale potere individualizzante»¹³⁰.

Si possono dunque delineare tre episteme principali della relazione potere-soggetto: il modello di potere tipico del periodo greco-romano che potremmo definire 'polemologico', in cui si lotta contro se stessi e gli altri e si governa come si fa con una nave; uno legato al cristianesimo e definito da Foucault «potere pastorale»; il terzo, relativo alla modernità: il «biopotere». Rispettivamente al primo il soggetto si prende cura di se stesso; con

¹²⁸ Scrive Foucault ne *L'uso dei piaceri*, tr. di L. Gaurino, Feltrinelli, Milano, 1984, «che la riflessione morale dell'Antichità a proposito dei piaceri non si orienta né verso una codificazione degli atti né verso un'ermeneutica del soggetto, bensì verso una stilizzazione dell'atteggiamento e un'estetica dell'esistenza» (p. 97). Corsivo mio.

¹²⁹ M. Foucault, *La filosofia analitica della politica*, in *Archivio Foucault* 3, cit., p. 110. Si veda anche Id., *Omnes et singulatim, Verso una critica della ragione politica*, in M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo*, cit.

¹³⁰ *Ibid.*

il cristianesimo si conosce se stessi mediante la pratica della confessione; nel terzo caso il soggetto è assoggettato attraverso «una tecnologia politica degli individui»¹³¹. Qui ci occuperemo principalmente del passaggio dal periodo greco-romano a quello cristiano.

Conosci te stesso

Nella società greca e romana non ci si preoccupava tanto di conoscere se stessi, quanto di prendersi cura di sé. È con il cristianesimo che tale pratica inizia per proseguire ininterrotta fino a noi. Conoscere se stessi significa scoprire una parte di sé che già si crede di possedere e che, invece, per vari motivi, si ignora. Si tratta quindi di scavare all'interno di sé con l'aiuto di una guida spirituale o di un maestro, affinché ciò che è oscuro venga alla luce. La conoscenza ha a che fare con la coscienza e con la scienza, con la gnosi. Bisogna informarsi correttamente e rettamente seguendo forme obbligate di sapere, applicare un metodo, una tecnica chiara ed esaustiva. Il cristiano, attraverso la confessione, riconosce in se stesso la colpa, l'errore commesso di fronte alla purezza del dettato evangelico. La verità scaturisce dal confronto con la Legge. Si tratta di un semplice scavo interiore in cui si giudica il comportamento in base alla norma, alla misura, alla rivelazione. Già Platone aveva avviato questo percorso, rintracciabile successivamente e contemporaneamente sia nel neoplatonismo sia nel cristianesimo: le idee sono perfette e non occorre che ricordarle, ri-conoscerle. Tale tipo di filosofia, sostiene Foucault, non è altro che una forma di spiritualità in cui il soggetto ritrova la verità in se stesso. Il soggetto platonico-cristiano non dubita di possedere la verità, semmai dubita dei modi con cui può eventualmente raggiungerla. Scrive Foucault: «Il carattere specifico del platonismo è consistito nel mostrare come tutto il lavoro di sé su se stessi tutta la cura che è necessario prendersi di se stessi, se si vuole avere accesso alla verità, coincida con la conoscenza di sé, vale a dire con la conoscenza della verità»¹³².

In quali forme, si chiede Foucault, si esplicita l'interesse del soggetto per se stesso? Come avviene che il soggetto, per così dire, si sdoppia e si guarda vivere per correggersi? La risposta è: attraverso la sessualità e l'ascesi. Le ultime due opere di Foucault, *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé* investigano appunto sui modi con cui il soggetto è chiamato a conoscere la sessualità. Si afferma con il cristianesimo una *scientia sexualis* che solleva la domanda circa il valore di *verità del sesso*, piuttosto che sviluppare un'arte erotica che massimizzi il piacere del corpo. È infatti con la religione cristiana che si scopre «il mezzo per instaurare un tipo di potere che controllava gli individui

¹³¹ M. Foucault, *La tecnologia politica degli individui*, in M. Foucault, *Le tecnologie del sé*, tr. di S. Marchignoli, Boringhieri, Torino, 1992, p. 135. Foucault iniziava qui ad investigare le pratiche del sé della modernità.

¹³² M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, tr. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 70.

attraverso la loro sessualità, concepita come qualcosa di cui diffidare»¹³³. La sessualità è lo strumento con cui il potere controlla gli individui.

Nelle lezioni del 1981-1982, Foucault non analizza tanto le *tecniche sessuali*, quanto le *tecniche ascetiche*. Riguardo al tema della con-versione (*metanoia*) si delineano tre momenti: stoico greco e romano, platonico, cristiano. La conversione era già presente in età greca ed ellenistica, tuttavia, sostiene Foucault, «nella conversione cristiana è il fatto di rinunciare a se stessi, di morire a se stessi, di rinascere in un altro sé e in una forma del tutto nuova, che in un certo senso non ha più nulla a che vedere [...] con quello che l'ha preceduto»¹³⁴. Con la conversione cristiana si rinuncia a se stessi, si attraversano pentimento e senso di colpa per raggiungere uno stato completamente nuovo. Nella conversione cristiana si volge lo sguardo al proprio interno per decifrare i segni demoniaci o divini; si fa l'esegesi di ciò che la coscienza tiene nascosta per poi affrancarsi dal corpo e dalla carne fino, appunto, a rinunciare a se stessi. «Non ci può salvare, insomma, se non si rinuncia a se stessi»¹³⁵.

Per quanto Foucault insista su una certa continuità formale fra i tre momenti, soprattutto fra quello platonico e quello cristiano, non può esimersi dal sostenere che «i due grandi modelli – quello platonico e quello cristiano [...] hanno goduto di un immenso prestigio storico, il quale ha in un certo senso offuscato un altro modello»¹³⁶. Il cristianesimo si è servito degli altri modelli, si è appoggiato ad essi per sfruttarne le tecniche e le conoscenze. Si è impadronito della loro etica e delle loro pratiche per costituire quel potere pastorale e quel biopotere che sono giunti fino a noi. Perciò ancora oggi crediamo che la conoscenza debba servire come dominio di sé, come tecniche di oggettivazione. «La questione del rapporto tra soggetto e conoscenza noi ce la poniamo, del tutto spontaneamente, nella forma seguente: può realizzarsi un'oggettivazione del soggetto?» Ancora oggi noi colleghiamo l'ascesi, intesa come pratica di verità, al fatto che il soggetto debba sottomettersi ad una legge, ad una serie di regole e precetti. In altre parole si è costituita nel corso dei secoli, sull'impianto del cristianesimo, «una giuridificazione che ci ha fatto ritenere che la legge, e la forma della legge, potesse essere assunta come principio generale nell'ordine della pratica umana [...] quando invece la legge, in fondo, non è altro che uno dei possibili aspetti della lunga storia nel corso della quale si è costituito il soggetto occidentale»¹³⁷. Insomma, la legge e il diritto non sono altro che tecnologie di potere costituite come pratiche di controllo introdotte dal potere pastorale cristiano. «Viceversa, nella cultura di sé della civiltà greca, ellenistica e romana, il problema del soggetto, nel

¹³³ M. Foucault, *Sessualità e potere*, in *Archivio Foucault* 3, cit., p. 126.

¹³⁴ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 188.

¹³⁵ Ivi, p. 220.

¹³⁶ Ivi, p. 226.

¹³⁷ Ivi, p. 97.

suo rapporto con la pratica, conduce a qualcosa che è completamente diverso rispetto alla questione della legge»¹³⁸. Per gli Antichi non si trattava di rinunciare a qualcosa ma piuttosto di costituire se stessi, mentre per i cristiani «l'ascesi risulta un sacrificio e la rinuncia finale a se stessi». Il discorso cristiano tende all'oggettivazione, a decretare qualcosa come vero, a trovare nel fondo di se stessi un fondamento, un'essenza, un segno divino. Il dir-vero è essenzialmente rivelazione, decifrazione a partire da un Testo. Pedagogicamente, si avrà bisogno di un maestro che trasmetta la verità, prescriva le regole, diriga la coscienza, svolga le funzioni di confessore e di maestro di penitenza. «Il compito di dire il vero su se stessi è stato inscritto all'interno delle tecniche di elaborazione e di trasformazione del soggetto messe in opera dal soggetto stesso [...] la confessione è un obbligo inscritto all'interno delle istituzioni pastorali»¹³⁹.

Secondo il modello ellenistico invece si parla sinceramente con un amico, ci si confida, si è coerenti con se stessi, «facendo appello all'indulgenza degli dei o dei giudici». Il cristianesimo all'opposto persegue un ascetismo governato da regole, laddove Greci e Romani seguivano una forma, uno stile di vita. L'astinenza, il digiuno, gli esercizi fisici e spirituali, la moderazione, il controllo di sé, erano praticati nel modello ellenistico in modo completamente diverso da quello cristiano.

A un certo punto, nella storia del pensiero occidentale, il mondo «ha smesso di essere pensato, per diventare piuttosto conosciuto, misurato, dominato, grazie da un certo numero di strumenti e di obiettivi che caratterizzavano la *tekhne*»¹⁴⁰. Qui Foucault sembra intravedere nella formazione di uno spirito positivo, nella formazione di una *mathesis universalis* l'idea che il cristianesimo, attraverso la memoria, la meditazione e il metodo, prepari ed anticipi il paradigma tecnico-scientifico, normativo, analitico che caratterizza l'essenza stessa dell'Occidente. Si sente il respiro, dietro questi accenni, dei suoi autori preferiti, Nietzsche ed Heidegger, che avevano provato a mettere in crisi la tradizione ebraico-cristiana.

La cura di sé

Qual è dunque il modello 'offuscato' dal paradigma cristiano? Ovviamente, la concezione ellenistica, che a differenza dell'altra concezione, non gravita intorno al problema della reminiscenza o della rinuncia di sé, ma «gravita attorno all'autofinalizzazione del rapporto con sé». In altre parole, il pensiero greco ha teso piuttosto a costruire il sé senza che l'obiettivo fosse altro, la verità o un dio. I Greci, benché avessero inciso sul Tempio di Delfi la scritta «conosci te stesso», intendevano il monito diversamente da come lo intendiamo noi oggi. Essi volevano piuttosto dire: occupati di te stesso, prenditi cura di te.

¹³⁸ Ivi, p. 20.

¹³⁹ Ivi, p. 324.

¹⁴⁰ Ivi, p. 435.

Uno dei testi più rappresentativi di questo modello è l'*Alcibiade primo* di Platone. Socrate consiglia ad Alcibiade non tanto di guardarsi dentro per scoprire, come di fronte ad un abisso, la verità, bensì di interrogarsi se, nel cercare i divertimenti, i piaceri effimeri, gli averi e i beni, si sia davvero preso cura di se stesso, se cioè la sua azione gli permetterà una vita che lo metta al riparo dei rischi della vecchiaia e lo prepari alla morte.

I Greci avevano dunque sviluppato un'arte di vivere che sarà ripresa dagli stoici romani come Seneca e Marco Aurelio. Il fulcro di tale arte è il corpo, non separato, come avverrà nel cristianesimo, dall'anima. La problematizzazione della vecchiaia, l'interrogarsi sulle relazioni con gli amici e l'altro sesso, l'importanza del mangiare sano, della salute, della ginnastica e degli esercizi fisici appresi con moderazione pongono al centro della cura di sé il giusto equilibrio tra pensiero e corpo. Si guarda a se stessi non con l'occhio di chi cerca il peccato ma per migliorarsi, «per meglio formare se stessi» per vivere più a lungo nelle condizioni ottimali. «Arte di vivere e arte di se stessi, si identificano, sono diventate la stessa cosa». Non si cerca la verità, la purezza, la salvezza (di che e da che cosa?) ma il giusto equilibrio che consenta di stare bene con se stessi e con gli altri. Foucault precisa che «nella nozione di salvezza che troviamo nei testi ellenici e romani non è possibile rinvenire alcun riferimento a cose come la morte o l'immortalità o un altro mondo»¹⁴¹. Così nel pentimento, l'ellenico intravede piuttosto un'azione negativa. E il parlar franco¹⁴² (*la parresia*) tipico dei Greci, non è assimilabile alla confessione cristiana. Insomma, benché ci si siano somiglianze formali, i contenuti nel cristianesimo si colorano di una concezione completamente diversa. Il soggetto non è, per gli antichi, oggettivabile, conoscibile, dotato di una verità da portare alla luce. Il suo comportamento non consiste in una riduzione, nella fuga, nella rinuncia; siamo, viceversa, di fronte ad un'etica della dotazione, della protezione, dell'equipaggiamento, del rafforzamento. Non si tratta di superarsi, di andare oltre se stessi, bensì di prevenire gli eventuali pericoli, di addestrarsi o di adattarsi alle più difficili circostanze per vivere meglio e più a lungo possibile. Non è la verità che interessa al Greco e al Romano ma la *sanità*.

E anche quando si trattava di esercizi di conoscenza definiti, erano esercizi di conoscenza che non avevano come significato originario e come fine ultimo quello di consentire di riconoscere se stessi come elemento divino ma, al contrario, erano degli esercizi di conoscenza di sé, che avevano lo scopo di vertere su stessi. Non siamo dunque di fronte al grande movimento del riconoscimento del divino, bensì dinanzi alla perpetua inquietudine del sospetto¹⁴³.

¹⁴¹ *Lermeneutica del soggetto*, cit., p. 162.

¹⁴² Si veda M. Foucault, *Discorso e verità*, Donzelli, Roma, 1996.

¹⁴³ M. Foucault, *Lermeneutica del soggetto*, cit., p. 377.

I Greci e i Romani non tendevano alla ricerca della *regola*, bensì del *bello*. Il bello è l'espressione di un'azione che si armonizza ed è coerente con le azioni di una vita. Mentre i cristiani trovano descritto «il catalogo minuzioso di tutti gli esercizi da fare, in ogni momento della vita, in ogni momento della giornata, [...] nello spirito di un Romano e di un Greco, né l'obbedienza alla regola, né l'obbedienza pura e semplice, potranno mai dar luogo ad un'opera bella. L'opera bella è solo quella che obbedisce all'idea di una certa forma (un certo stile, una certa forma di vita)»¹⁴⁴.

Per Foucault, come per gli Antichi, l'opera d'arte è la propria vita stessa: l'etica coincide con l'estetica.

L'agire politico del presente

L'interesse di Foucault per la filosofia greca e romana non deriva da semplice curiosità intellettuale. Come per il suo maestro Nietzsche, anche per Foucault il pensiero antico svolge un'efficace azione di antidoto contro quel pensiero moderno che affonda le radici nella cristianità. Con il suo ritorno ai Greci Foucault propone contemporaneamente una domanda: che cosa è il presente? Cosa possiamo fare oggi per pensare altrimenti? Come possiamo criticare noi stessi per affrancarci da secoli di dominazione ideologica cristiana? Possiamo recuperare parte di quell'etica greca che ancora non separava la mente dal corpo, il pensiero dall'azione, l'etica dall'estetica? Scrive Foucault:

È possibile costituire, o ricostituire un'estetica e un'etica del sé? E se sì, a che prezzo, a quali condizioni? [...] Di espressioni come ritornare a se stessi, liberare se stessi, essere se stessi, essere autentici e così via – non si può essere molto fieri degli sforzi attualmente compiuti per restaurare un'etica del sé [...] Eppure, proprio la costituzione di una tale etica è compito urgente, fondamentale, *politicamente indispensabile, se è vero che, dopotutto, non esiste altro punto, originario e finale, di resistenza al potere politico, che non stia nel rapporto di sé con sé*¹⁴⁵.

Sono note le perplessità politiche di Foucault circa la possibilità di cambiare le condizioni istituzionali, le sovrastrutture, gli apparati ideologici che colonizzano ormai ogni coscienza. Di fatto l'umile lavoro dell'intellettuale consiste nello scavo archeologico e storico allo scopo di mostrare che le presunte verità su cui si erige la società contemporanea sono il risultato di lotte e di forze *non* razionali che si sono impadronite del sapere per meglio governare gli individui. L'unico modo di rivoltarsi, di ribellarsi, sarebbe quello di reinventarsi, di elaborarsi da sé. «Un difficile tentativo. O meglio una serie di difficili tentativi, di ricostituire un'etica e un'estetica

¹⁴⁴ Ivi, p. 380.

¹⁴⁵ Ivi, p. 222. Corsivo mio.

del sé»¹⁴⁶. Una volta rifiutata la nostra storia o perlomeno riconosciuta per quel che è, un addomesticamento delle forze vitali, si tratterebbe di non pensare più a quello che siamo ma di rifiutare ciò che siamo, recuperando la parte migliore della nostra storia per rilanciare «un'ontologia critica di noi stessi», «un'estetica dell'esistenza». Si tratterebbe insomma di capire «se il nostro problema oggi non sia in qualche modo simile a quello dei Greci, dal momento che la maggior parte di noi non crede più che l'etica possa essere fondata sulla religione, e dato che non vogliamo un sistema legale che interferisca con la nostra vita privata, morale e personale»¹⁴⁷.

L'azione politica del sé consiste in questo: pensare altrimenti, rimanere perpetuamente sospettosi, fiutare il pericolo che ci minaccia, minare le verità considerate certe e immutabili, recuperare la propria corporeità, non tanto connessa al desiderio, quanto al piacere. In fondo, adottare tali strategie diversive per sfuggire al biopotere coincide, o quantomeno assomiglia da sempre, al lavoro paziente e problematizzante del filosofo: «Un esercizio filosofico: la posta consiste nel sapere in quale misura il lavoro di pensare la propria storia può liberare il pensiero da ciò che esso pensa silenziosamente e permettergli di pensare in modo diverso»¹⁴⁸.

¹⁴⁶ *Ibid.* Foucault cita tra gli altri Nietzsche e Baudelaire. Quest'ultimo è citato anche nel saggio, *Che cos'è l'illuminismo?* In *Archivio Foucault* 3, cit., «L'uomo moderno, per Baudelaire, non è colui che parte alla scoperta di se stesso, dei suoi segreti e della sua verità nascosta; è colui che cerca d'inventare se stesso. Questa modernità non libera l'uomo nel suo essere proprio; essa gli impone il compito di elaborarsi da sé». (p. 225) Da non confondere con l'altro saggio sempre intitolato *Che cos'è l'illuminismo?* nello stesso testo a pag. 253, anch'esso fondamentale per comprendere il presente, e già pubblicato in «aut aut», n.205, 1985, pp. 11-19.

¹⁴⁷ M. Foucault, *Sulla genealogia dell'etica*, in H.L. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 259.

¹⁴⁸ M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 14.

CAPITOLO SECONDO

NIETZSCHE E FOUCAULT

1. Il problema della dialettica

I.

Nietzsche ha discusso della dialettica e in particolare di quella hegeliana in pochi aforismi anche se tutte le sue pagine sembrano al lettore impregnate di un forte antihegelismo, non soltanto perché egli sostiene di seguire Schopenhauer, critico feroce e nemico di Hegel, ma in virtù delle sue teorie così antisistematiche, individualiste, sensistiche, antistoricistiche. Tutto, insomma, sembra gridare contro Hegel e l'hegelismo. Non è mia intenzione qui mostrare scolasticamente le divergenze, anche perché sono state scritte già molte pagine importanti a partire da quelle di Karl Löwith. Vorrei invece soffermarmi sul concetto di dialettica proprio perché, più di altri termini, ha creato qualche confusione.

Già da *La Nascita della tragedia*, Nietzsche poneva le basi per la sua critica contro il razionalismo riconoscendone il fondatore in Socrate. Nietzsche chiama il filosofo greco, «l'eroe dialettico», colui che pone «l'elemento ottimistico nella natura della dialettica, che celebra in ogni conclusione la propria festa gioconda e può respirare soltanto nella fredda chiarezza e consapevolezza»¹. Come Nietzsche renderà chiaro ancora nel *Crepuscolo degli idoli*, «la dialettica è solo una forma di vendetta» della ragione sugli istinti. La dialettica socratica altro non è che una forma di pacificazione e annichilimento degli istinti e dei sensi.

Nella prima delle *Considerazioni inattuali*, Nietzsche accusa David Strauss di dipendenza assoluta nei confronti di Hegel: «Chi si è una volta ammalato di hegelite e schleiermacherite, non starà mai completamente bene»².

Ma è nella *Seconda inattuale*, quella sulla storia, che Nietzsche sembra davvero polemizzare con Hegel e la sua visione storicistica: non soltanto la storia è criticata in quanto considerata «scienza del divenire», ma soprattutto si difendono i Greci, uomini «antistorici» per eccellenza. Sebbe-

¹ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, tr. di S. Giametta, Adelphi, Milano, vol. III, Tomo I, diretta da G. Colli e M. Montinari, , p. 95.

² F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali I*, (1874), Vol. III, tomo I, p. 34.

ne già dalle prime pagine Hegel appaia l'obiettivo polemico di Nietzsche, soltanto verso la fine egli può scrivere:

Credo che in questo secolo non ci sia stata nessuna deviazione o svolta pericolosa della cultura tedesca, che non sia diventata più pericolosa ancora per l'enorme influenza, fino a questo momento ancora dilagante, di questa filosofia, ossia della filosofia hegeliana [...]. Una tale maniera di considerare ha abituato i tedeschi a parlar del processo del mondo e a giustificare il proprio tempo [...]. Se ogni successo contiene in sé una necessità razionale, se ogni avvenimento è la vittoria di ciò che è logico, allora ci si metta subito in ginocchio e si percorra poi inginocchiati l'intera scala dei successi³.

Diversamente da Hegel Nietzsche intende la storia come un caos senza legge, «un eterno divenire, un menzognero gioco di burattini per il quale l'uomo dimentica se stesso [...]». Chi intende la sua vita soltanto come un punto nello sviluppo di una stirpe, di uno Stato o di una scienza, e dunque vuole appartenere completamente al racconto del divenire, alla storia, non ha compreso la lezione che l'esistenza gli impartisce⁴.

Ancora, ne *La gaia scienza* Nietzsche discute la derivazione del darwinismo da Hegel e la presenza dell'hegelismo come fenomeno della cultura tedesca che, diversamente dai latini, crede al divenire⁵.

Eppure alcuni interpreti, per esempio in Italia Salvatore Natoli, considerano Nietzsche un pensatore dialettico anche se in un'accezione diversa da quella hegeliana: «La dialettica di Hegel è la dialettica della ricomposizione, quella di Nietzsche è dialettica della lacerazione»⁶. Una prima par-

³ F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali II*, cit., p. 71. Anche Sergio Moravia, in *Itinerario nietzscheano*, Guida, Napoli, 1985, mostra il radicale antistoricismo di Nietzsche commentando queste pagine e opponendo ad esso il naturalismo, «una nozione d'uomo di tipo vitalistico-energetico, ispirata ad uno schopenhauerismo già ora liberamente dimidiato e reinterpretato. Il suo punto di partenza è infatti proprio l'enfatizzazione delle pulsioni animali, degli istinti e volizioni che abitano l'essere umano. Ora lo storicismo non tiene conto, intellettualisticamente, di queste pulsioni e volizioni» (p. 91) ... «Il trionfalismo di Hegel esalta quel tempo e quella società che a Nietzsche parevano invece da respingere *in toto*... La dottrina hegeliana è il partito dei mediocri: di coloro che traggono una pseudodignità solo dal credersi appartenenti all'età più avanzata del cammino dell'umanità... Immerso in piena età positivista, Nietzsche ha visto non molto diversamente dal giovane Marx e assai prima di Marcuse la parentela tra hegelismo e positivismo» (p. 94).

⁴ F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali III*, cit., p. 198.

⁵ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, tr. di F. Masini (a cura di G. Vattimo), Einaudi, Torino, 1979, p. 222.

⁶ S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia, Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Feltrinelli, Milano, 1981, p. 26. A Natoli potremmo rispondere con l'affermazione di R. Genovesi, *Dell'ideologia inconsapevole*, Liguori, Napoli, 1979: «Contro Nietzsche la critica nietzscheana rimette in gioco Hegel» (p. 109). Chi, come

venza di hegelismo si ritroverebbe, secondo Natoli, già ne *La nascita della tragedia*, in cui vi è il tentativo di rovesciare il pessimismo tragico dei Greci nell'ottimismo vitale dell'arte. Scrive Natoli: «Se Nietzsche introduce tacitamente Hegel ciò accade perché solo tramite il movimento dialettico si può convertire il negativo in positivo e quindi riscattare la vita»⁷. Appare un po' debole, a mio avviso, riconoscere una forma di hegelismo nell'ottimismo vitalistico di Nietzsche, anche perché i due generi di ottimismo sono assai differenti. L'ottimismo di Hegel risiede nella conciliazione della ragione, l'ottimismo di Nietzsche invece consiste nell'affermazione della volontà di potenza intesa come corporeità. La corporeità e la natura sono attraversate da forze caotiche, laddove la forza della dialettica hegeliana proviene dal logos e dalla logica. Si potrebbe dire che in Nietzsche l'unica legge immanente alla natura è la forza stessa se tale definizione non corresse il rischio di autofondarsi come legge: ma dire che la natura è caos, come sostiene Nietzsche, e tutto si muove in base a forze molteplici, e aggiungere, questa è l'unica legge che possiamo trovare, è evidentemente un ossimoro, un paradosso troppo evidente per essere preso sul serio, un modo di dire che appunto allude al fatto che non si dà alcuna legge. In questo Nietzsche torna a una visione presocratica del mondo, perché distingue chiaramente la natura dal logos; siamo cioè di fronte ad una «filosofia senza specchi» per citare la fortunata espressione di Richard Rorty, non intendendo soltanto che tutto sia una sorta di *interpretazione* della mente e del linguaggio, ma che dobbiamo anche ipotizzare una realtà naturale differenziandola attentamente, per quanto ci è possibile, da quella sociale. Allora ciò che si muove dialetticamente potrebbe essere applicato alla società e non alla natura. E se diciamo che la natura è lotta e forze che si scontrano, il nostro è un tentativo di spiegazione razionale, una delle tante interpretazioni prospettiche cui alludeva Nietzsche? Tale è la domanda di Heidegger⁸: la volontà di potenza nietzscheana, lungi dall'essere un'interpretazione relativistica, porrebbe di nuovo un tentativo di definizione della realtà, una spiegazione ultima, un fondamento. Certo, quest'ultima verità non dovrebbe avere la pretesa di essere la verità ultima: il relativismo avrebbe dovuto imparare che può ancora sbagliare e che l'assolutismo stesso potrebbe avere ragione, se mai un giorno ci fossero uno scienziato o un Dio a rivelarci la verità. Ma al di là dei giochi heideggeriani, la realtà, per Nietzsche, non è conoscibile razionalmente; non è possibile ricavare una legge. E allora la verità di Nietzsche non è una verità dimostrabile scientificamente, non ha carattere fondativo, e non presuppone di aver colto la legge universale. Essa è una verità argomentativa, retorica, e si basa un'intuizione sensibile.

Natoli, insiste sul carattere hegeliano del pensiero nietzscheano, è Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, 1966.

⁷ Ivi, p. 34.

⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, tr. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994.

Se intendiamo la dialettica «come molteplicità delle negazioni che la mette in azione come conflitto aperto»⁹, allora la dialettica nietzscheana assomiglierebbe per Natoli alla dialettica sofistica in base alla quale si disputa su qualsiasi argomento. Nell'attaccare Socrate e Platone, Nietzsche avrebbe fuorviato gli stessi suoi interpreti i quali avrebbero tratto conclusioni affrettate considerandolo antidialettico. Scrive ancora Natoli: «Sotto questo aspetto la filosofia di Nietzsche è da considerare una filosofia dialettica, in quanto sviluppa il suo movimento come opposizione e lotta tra istanze positive. La dialettica del tragico ha come tratto peculiare l'esaltazione della lotta come scontro tra potenze positive»¹⁰. La dialettica hegeliana si muoverebbe tra negazioni, quella nietzscheana tra positività. Secondo il filosofo italiano la lotta intesa nietzscheaneamente rimarrebbe sempre aperta e non si perverrebbe ad una vittoria di una forza sull'altra come nel caso di Hegel e dei darwiniani. Vi sarebbe insomma in Nietzsche una visione tragica della realtà, tragica perché non si danno regole e tutto è deciso dal gioco della necessità, ma anche positiva perché le forze non si elidono ma permangono molteplici e differenziate.

Sul carattere polemologico in Nietzsche insiste anche Umberto Curi¹¹. C'è da dire che Curi, come del resto Natoli, è ambiguo e heideggerianamente (hegelianamente?) non distingue il piano della realtà da quello del linguaggio. Così, per lo stesso motivo Curi non distingue il pensiero dei sofisti, in particolare Gorgia e Protagora, da Platone. Vi sarebbe insomma una continuità che lega i presocratici, passando da Platone e Hegel, fino a Nietzsche.

Anche Henri Lefebvre dedica un capitolo intitolato «Dialectique tragique et dialectique matérialiste» nel suo libro su Nietzsche evidenziando le differenze tra Hegel e Nietzsche, ma alla fine optando sempre per il termine dialettica: «Pour la dialectique tragique qui s'ébauche ainsi, le principe logique d'identité et le principe dialectique de l'unité des contraires sont également faux. Chaque terme du devenir s'approfondit séparément et ne se pense qu'en se vivant»¹². E conclude: «Ici encore s'il y a dialectique nietzschéenne, elle diffère radicalement de la dialectique hégélienne»¹³. Ancora più nettamente ed esplicitamente è Löwith, a mio avviso, che tenta di distinguere Hegel da Nietzsche. Egli, infatti, scrive:

Quest'orientamento secondo la *successione* temporale [...] sembra debba essere valutato secondo la ragione del *successo*. Il successo non è però soltanto la suprema istanza della visione storica di Hegel, ma rappresenta al tempo stesso un criterio costante della vita quotidiana,

⁹ Ivi, 43.

¹⁰ Ivi, 47.

¹¹ U. Curi, *Pólemos, Filosofia come guerra*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.

¹² H. Lefebvre, *Nietzsche*, Editions sociales internationales, Paris, 1939, p. 139.

¹³ H. Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche*, Casterman, Paris, 1975, p. 199.

dove del pari si suppone che il successo di qualcosa dimostri un diritto superiore a ciò che non ha successo... Questa fede ha ottenuto un'apparente conferma del mondo della natura mercé la teoria dell'evoluzione di Darwin... 'Il successo – dice Nietzsche – fu sempre un gran mentitore'. Il successo in realtà è un criterio indispensabile della vita umana, ma dimostra tutto e nulla¹⁴.

Se in Hegel vi è un senso, un divenire della storia, una successione legata al successo, nella visione di Nietzsche tutto è caos. L'oltreuomo è partorito dal caos, è un'eccezione, un caso. Quindi non si può parlare, secondo Löwith, di dialettica in Nietzsche.

Tra gli interpreti nietzscheani è Deleuze che insiste maggiormente sul carattere affermativo del pensiero di Nietzsche rispetto alla selezione posta in essere della dialettica hegeliana. Il filosofo francese considera il pensiero di Nietzsche giustamente e violentemente antihegeliano e antidialettico. In particolare egli dimostra che se si intendesse il pensiero nietzscheano come un epigono di quello hegeliano il concetto di superuomo sarebbe da intendersi come colui che si propone come vincente, come il frutto del tempo storico. In realtà l'oltreuomo è un essere eccezionale (nel duplice senso del termine) apparso raramente nel corso della storia.

Nell'uomo dialettico trionfa la razionalità, il logocentrismo, la cattiva coscienza che si oppongono alle forze pulsionali. In alcun modo dunque possiamo considerare Nietzsche un pensatore dialettico a meno che non si voglia provare a ricondurlo forzatamente, come ha tentato Heidegger, all'interno della tradizione metafisica occidentale. Se invece lo vogliamo cogliere come un pensatore epocale, allora, alla dialettica dobbiamo opporre la forza della corporeità, degli istinti. Se si negassero gli istinti, le pulsioni, se la volontà di potenza non indicasse una forza irrazionale e inconscia, di derivazione schopenhaueriana, si ricondurrebbe e si ridurrebbe il pensiero di Nietzsche all'interno della visione hegeliana e heideggeriana. Quando lo scrittore de *La gaia scienza* afferma la caoticità della natura, non vuole negarne l'importanza ma solo criticare coloro che presumono di imbrigliarla e di definirla entro leggi esatte e determinate. La caoticità della natura significa che è assai arduo conoscerla analiticamente, spiegarla, ma possiamo comprenderla o sentirla per il fatto che essa ci condiziona e in ogni caso determina la nostra vita. Come scrive chiaramente Bernard Edelman, «la dialectique construit l'homme idéal à partir d'une abstraction de l'homme. Il n'est donc pas surprenant qu'elle montre son vrai visage lorsqu'elle s'attaque à la vie. L'ennemi principal de la dialectique, c'est l'animalité de l'homme»¹⁵.

¹⁴ K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, tr. di G. Colli, Einaudi, Torino, 2000, p. 330.

¹⁵ B. Edelman, *Nietzsche, Un continent perdu*, Puf, Paris, 1999, p. 155. Sulla concezione materialistica e naturalistica di Nietzsche si rimanda da ultimo a C. Rosciglione, *Homo natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche*, ETS, Pisa, 2006.

II.

Nel suo intervento intitolato *Theatrum Philosophicum* posto come introduzione al libro di Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Foucault sembra volersi liberare per sempre del termine *dialettica* seguendo il ragionamento del suo amico. Così il filosofo francese scrive: «Per liberare la differenza occorre un pensiero senza contraddizione, senza dialettica, senza negazione; un pensiero che dica sì alla divergenza... un pensiero del molteplice»¹⁶.

Tuttavia, è noto come Foucault avesse approfondito lo studio su Hegel grazie all'influsso di Jean Hyppolite. Non a caso egli riconosce il debito nei confronti del suo maestro proprio durante la prolusione al Collège de France nella quale sostiene che

la parte genealogica dell'analisi si rivolge alla serie della formazione effettiva del discorso; essa cerca di coglierlo nel suo potere di affermazione [...] un positivismo felice [...] Ma penso che il mio debito vada a Jean Hyppolite. So bene che la sua opera è posta sotto il regno di Hegel [...] ma sfuggire realmente a Hegel presuppone che si valuti esattamente quanto costi staccarsi da lui; presuppone che si sappia sin dove Hegel sia accostato a noi¹⁷.

Di positivismo Foucault era già stato accusato da Le Bon che denunciava il tentativo foucaultiano di far parlare la storia attraverso l'archivio stesso. In fondo, cercare le emergenze equivaleva a credere di poter cogliere davvero «lo spirito del tempo» e, benché Foucault parlasse di discontinuità, la sua idea di storia finiva per apparire come una serie di scalini, o di fotogrammi per usare l'espressione di Sartre. In breve, lo stesso Foucault riconoscerà, prima di comprendere a pieno Nietzsche, di essere stato profondamente hegeliano. In un'intervista rilasciata a Paolo Caruso Foucault sostiene: «Quanto all'effettiva influenza che Nietzsche ha avuto su di me, mi sarebbe difficile precisarla, proprio perché mi rendo conto di quanta sia stata profonda. Le dirò solo che sono rimasto, ideologicamente, storicista ed hegeliano, finché non ho letto Nietzsche»¹⁸.

Ora, diventa difficile stabilire quando Foucault abbia interpretato con occhi nuovi i libri di Nietzsche. Dai suoi biografi sappiamo che Foucault

¹⁶ M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, in G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, tr. di G. Guglielmi, Il Mulino, Bologna, 1971. Ora in «aut aut», tr. di G. Berto, gennaio-aprile 1997, p. 67. Vi è da precisare che qui Foucault si riferisce più a Deleuze che a se stesso. Inoltre non terrà conto qui dell'influsso che un pensatore dialettico come Marx ha esercitato indubbiamente sul pensiero foucaultiano.

¹⁷ M. Foucault, *L'ordine del discorso*, tr. di A. Fontana, Einaudi, Torino, 1970, p. 53. Sull'hegelismo foucaultiano insiste anche S. Natoli, *Giochi di verità. L'epistemologia di Michel Foucault*, in *Effetto Foucault* (a cura di P.A. Rovatti), Feltrinelli, Milano, 1986, p. 111.

¹⁸ P. Caruso (a cura di), *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Mursia, Milano, 1969, p. 117.

lo aveva letto molto presto, prima ancora de *La storia della follia* nel 1961 dove è ampiamente citato. Tuttavia il primo scritto su Nietzsche risale al 1966¹⁹ e l'intervista rilasciata a Caruso è del '69. Potremmo concludere allora che tutto ciò che Foucault aveva scritto precedentemente a quest'ultima data, lo ha confessato lui stesso, era davvero troppo hegeliano.

Un'ulteriore conferma dell'hegelismo foucaultiano, almeno prima della svolta genealogica, – risalente al 1971 con l'importante articolo, *Nietzsche, la genealogia, la storia* – ci proviene dall'intervista con Trombadori. Qui Foucault sottolinea di essere cresciuto filosoficamente all'interno di un panorama dove l'hegelismo teneva il campo grazie ai lavori di Jean Wahl, Hyppolite, Kojève, finché non vi è stato «l'incontro con Bataille, Blanchot, e tramite loro, la lettura di Nietzsche»²⁰. Foucault accosta continuamente gli ultimi tre autori come se appartenessero ad unico orizzonte di pensiero. Che cosa insegnano Blanchot e Bataille a Foucault intorno al pensiero di Nietzsche? In particolare propongono, del filosofo tedesco, un'analisi, prima ancora che filosofica, letteraria. Che significa? Significa che l'attenzione dei due autori è rivolta soprattutto alla trama del linguaggio, all'infinito intrattenimento²¹. Come in Bataille, in cui i testi si occupano apparentemente della sessualità e dell'erotismo, anche in Foucault la trasgressione è inserita tutta dentro l'orizzonte del linguaggio. La violenza non sta nelle cose ma nel linguaggio stesso. Si ricordi *en passant* *La lezione* dell'amico di Foucault, Roland Barthes, che contro i vari strutturalismi (anche quello foucaultiano) sosteneva: «La lingua non è né reazionaria né progressista; essa è semplicemente fascista»²². Di qui l'importanza per Foucault della lezione nietzscheana di sapere chi parla, anche se alla fine non importa chi parla perché il potere è già insito nella violenza stessa del discorso. In questo modo Foucault interpreta Bataille²³. Prendendo a

¹⁹ M. Foucault, *Nietzsche, Marx, Freud*, (1966) in *Archivio Foucault* 1, cit. Anche J. Butler coglie perfettamente la derivazione hegeliana di Foucault in *La vita psichica del potere*, tr. di E. Bonini e C. Scaramuzzi (a cura di C. Weber) Meltemi, Milano, 2005, dove scrive: «Senza presupporre una linea diretta di influenza, s'intravede, da un lato, che le riflessioni di Hegel ne *La coscienza infelice* sull'ineluttabilità dell'attaccamento del e al corpo nell'assoggettamento sono reiterate nelle strutture foucaultiane, e che, dall'altro lato, il contributo di Foucault all'assoggettamento, nonostante il suo spostamento significativo oltre la logica dialettica, rimane non intenzionalmente legato alla formulazione hegeliana». (p. 37)

²⁰ D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, 10/17 ed., Salerno, 1981, p. 28.

²¹ M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, tr. di R. Ferrara, Einaudi, Torino, 1977. Si leggano in particolare le pagine dedicate a Nietzsche, (pp 184-232) che a dire di Blanchot sono state stimolate anche dalla lettura di alcune opere foucaultiane.

²² R. Barthes, *Lezione*, tr. di R. Guidieri, Einaudi, Torino, 1981, p. 9.

²³ Si veda M. Foucault, *Scritti letterari*, tr. di C. Milanese, Feltrinelli, Milano, 1971, in particolare, lo scritto, *Prefazione alla trasgressione*, sul pensiero di Bataille. Indubbiamente l'intervento sembrerebbe fortemente antidialettico opponendo alla contraddizione del discorso filosofico la trasgressione del linguaggio letterario

prestito una frase di Blanchot, riferita a Nietzsche, si potrebbe ammettere che la filosofia di Foucault «non ci allontana qui dalla dialettica riprendendola più che contestandola»?

Se prendiamo sul serio l'atteggiamento autocritico foucaultiano rispetto alla storia e al suo passaggio cruciale dal metodo archeologico a quello genealogico avvenuto appunto nel 1971 col saggio su Nietzsche, confermato anche dall'importante lavoro svolto da autorevoli interpreti foucaultiani, mi riferisco a Dreyfus e Rabinow²⁴, si può dunque constatare un certo hegelismo nel pensiero foucaultiano. Si tratta ora di stabilire se nei libri successivi, quelli per intendersi che affrontano la nuova tematica della genealogia del potere, vi sia ancora e nonostante tutto, un atteggiamento dialettico di tipo hegeliano. Secondo Foucault la genealogia dovrebbe «seguire la trafia complessa della provenienza, per mantenere ciò che è accaduto nella dispersione che gli è propria: è ritrovare gli accidenti, le minime deviazioni – o al contrario gli errori [...] è scoprire che alla radice di quel che conosciamo e quel che siamo – non c'è la verità e l'essere, ma l'esteriorità dell'accidente»²⁵. Foucault stabilisce apparentemente una presa di distanza dall'hegelismo, sostenendo di interessarsi all'accidente anziché al concetto; di mantenere la dispersione, la differenza anziché tentare una conciliazione degli opposti. Inoltre, diversamente dal razionalismo, è proprio il corpo che diviene il terreno su cui si scontrano i saperi e i poteri: «Come sempre nei rapporti di potere ci si trova di fronte a fenomeni complessi che non obbediscono alla forma hegeliana della dialettica. La padronanza, la coscienza del proprio corpo non si sono potute raggiungere che per l'investimento del corpo da parte del potere»²⁶.

Potremmo dedurre, allora, dalle importanti parole di Foucault, che non cogliere l'estrema rilevanza del corpo, considerandolo una mera accidentalità della ragione, può apparire un atteggiamento dialettico? Tutte le posizioni storicistiche sarebbero fondamentalmente dialettiche? Non riconoscendo l'importanza degli istinti, le sole forze sovrastoriche, e non distinguendo tali forze attive (la potenza) dalle forze reattive storico-sociali (il potere), si cadrebbe inevitabilmente nello storicismo.

Anche Remo Bodei nota che nel pensiero di Foucault l'idea di «*partage*» si produce nella prospettiva della sua abolizione, del suo riassorbimento

alla luce delle intuizioni nietzscheane. Tuttavia la trasgressione, come ci insegna lo stesso Bataille, rimanda sempre alla legge. Di G. Bataille si veda *L'eroticismo*, tr. di A. Dell'Orto, Se, Milano, 1986, e *Su Nietzsche*, tr. di A. Zanzotto, Se, Milano, 1994.

²⁴ H. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit. Come si è detto nel primo capitolo «l'elaborazione della genealogia compiuta da Foucault è stata il primo passo importante verso un'analisi più soddisfacente e complessa del potere. Foucault ha compiuto questo passo in un saggio pubblicato nel 1971 e intitolato *Nietzsche, la genealogia e la storia*» (p. 177).

²⁵ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia* (1971) in *La microfisica del potere*, tr. di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino, 1978, p. 35.

²⁶ Ivi, p. 138.

in sintesi successive, che danno origine, a loro volta, ad altre bipartizioni. Non si avvicina, dunque, questo metodo pericolosamente a quella dialettica che rifiuta»²⁷? E aggiunge che, ponendo uno «schema di costruzione della soggettività attraverso la lotta e l'asservimento dell'alterità [...] si scambia un'operazione con un fondamento ontologico e si afferma che il pensiero corrisponde alla realtà e che le categorie sono l'invisibile intelaiatura del mondo»²⁸. L'idea di potere in Foucault può essere vista come una lotta di tutti contro tutti, senza però la possibilità di alienare, come nel caso di Hobbes, la propria libertà naturale per la sicurezza e la pace poiché, nella prospettiva foucaultiana, non c'è niente da alienare perché tutto è dentro la logica del potere²⁹. Non si riconosce, rileva ancora Bodei, il carattere temporale del potere o il passaggio da uno stato di natura ad uno stato sociale. Nella visione foucaultiana tutto è costituito *da sempre* da lotte che producono verità. E non è la dialettica hegeliana la lotta per la verità? Non distinguere, come nel caso di Foucault, la realtà dal modello teorico, conduce il suo ragionamento ad una visione dialettica della storia in cui davvero il razionale è il reale. Il positivismo felice di cui lui stesso si fregia, e di cui altri lo hanno accusato, consiste in questo. Come nel caso del positivismo infatti non vi è separazione tra teoria e realtà, tra fatti e interpretazioni. Non a caso il positivismo è stato considerato come una specie d'idealismo. L'analisi foucaultiana della storia, pur ricercando gli accidenti, le tracce apparentemente scomparse, dando la parola ai vinti anziché ai vincitori non riconduce tutto entro una visione storicistica³⁰,

²⁷ R. Bodei, «Politica e potere in Foucault», in *Ricerche politiche*, a cura di M. Bovero, Il saggiatore, Milano, 1982, p. 113. Una versione dello stesso saggio è apparsa in «Critique» Août-septembre 1986, 471-472, col titolo «Pouvoir, politique et maîtrise de soi». Ancora, Bodei allude ad un Foucault dialettico nell'introduzione a M. Foucault, *Discorso e verità*, Donzelli, Roma, 1996, p. XVIII: «I biopoteri cui Foucault farà riferimento negli ultimi anni si troverebbero già delineati in quel rapporto signoria/schiavitù dell'opera hegeliana con cui si era misurata la cultura filosofica francese della generazione precedente».

²⁸ Ivi, p. 114.

²⁹ Una serrata critica di Foucault a Hobbes è posta nelle sue lezioni del 1975-1976, raccolte in *Difendere la società*, cit., in cui il filosofo inglese non è visto come colui che ipotizza la guerra dell'uomo contro l'uomo, ma colui che fonda la pace sulla base di un diritto naturale (pp. 66 sgg.). Tuttavia mantenere aperta la possibilità della guerra, almeno formalmente, sembra rimandare proprio ad una visione hobbesiana ancor prima che nietzscheana. Si leggano in proposito le importanti considerazioni di A. Mac Intyre, *Enciclopedia, genealogia e tradizione*, Massimo, Milano, 1993, in cui il filosofo scozzese pone chiaramente a confronto Nietzsche e Foucault per concludere però che «l'ultimo Foucault è stato almeno per un aspetto un Hobbes del ventesimo secolo... Questo regredire da Nietzsche a Hobbes doveva necessariamente verificarsi? Non era possibile portare a termine l'impresa genealogica conservandola integra?» (p. 91).

³⁰ Su tale questione ha scritto pagine davvero interessanti S. Benvenuto in *Confini dell'interpretazione*, Teda, Cosenza, 1988. Egli definisce il pensiero foucaultiano col termine poststoricista proprio per il suo carattere di non conciliazione della

certo evenemenziale, certo tragica, ma sempre logocentrica? Seppure rovesciandola, non si legittima quella visione appunto dialettica che vede nella storia un flusso, certo caotico, ma sempre connesso a poteri che si intersecano e decidono in ultima analisi della vittoria? Non è questo uno storicismo? In fondo, Foucault non ha mai negato il suo contributo a Hegel ed anche nelle ultime interviste è sempre citato come colui da cui parte l'ontologia dell'attualità: «Da Hegel alla Scuola di Francoforte, passando da Nietzsche e Max Weber, ho fondato una forma di riflessione all'interno della quale ho cercato di lavorare»³¹. Seppure alla ricerca del negativo, secondo la ben nota critica di Derrida, saremmo sempre di fronte «al linguaggio stesso della ragione... e che può essere mai un linguaggio che non sia della ragione?» E se non c'è storia che non sia della razionalità, cioè di una logica discorsiva e linguistica, ciò significa che «il linguaggio filosofico, quando parla, recupera la negatività – o la dimenticanza, il che è lo stesso – anche quando pretende di confessarla... Si tratterebbe allora di una negatività tanto negativa da non potersi neppure chiamare così. La negatività è sempre stata determinata dalla dialettica...»³².

Parlare di esclusione, negatività, divisione, separazione, rimanda in ogni caso ad una storia ufficiale della ragione cioè ad una visione essenzialmente storicistica hegeliana. Secondo Derrida, «la rivoluzione contro la ragione non può farsi che in essa, secondo una dimensione hegeliana... Se la struttura d'esclusione è struttura fondamentale della storicità, allora... ancora una volta siamo in presenza di Hegel»³³.

Non sarebbe corretto imputare al 'secondo' Foucault di essere hegeliano, se l'essere hegeliano può valere come critica, dal momento che Derrida si riferiva al primo Foucault, quello della *Storia della Follia*. Tuttavia mi sembravano così particolarmente chiare le analisi di Derrida che potrebbero applicarsi *mutatis mutandis* anche al Foucault genealogista, quello apparentemente più nietzscheano. La storia foucaultiana si presenta come una lotta di forze, di poteri diversi: ciò che Foucault chiama «l'ipotesi di Nietzsche». Se Nietzsche avesse parlato *soltanto* di forze connesse a gruppi di potere, allora la storia per lui sarebbe un accadere di guerre e conflitti.

storia e ormai emancipato da Hegel. Lo stesso punto di vista è condiviso da C. Sini in *Semiotica e filosofia*, Mulino, Bologna, 1990, che sostiene: «Se ci si arresta a queste formulazioni esplicative, si può legittimamente pensare che l'a priori foucaultiano riposi su di una prospettiva dialettica... Le cose stanno però altrimenti. Ciò che caratterizza la posizione di Foucault è, infatti, la non omogenea collocazione della tesi e dell'antitesi» (p.189). E successivamente: «È forse questo un modo per oltrepassare i confini del pensiero moderno, confine che Foucault giudica aperti e già compiutamente delineati dalla fenomenologia hegeliana? È questo, insomma, un modo per oltrepassare Hegel?» (p. 199).

³¹ M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo*, in *Archivio Foucault* 3, cit., p. 261.

³² J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, tr. di G. Pozzi, Einaudi, Torino, 1982, p. 42.

³³ Ivi, p. 46 e p. 54.

In realtà, l'ipotesi nietzscheana si fonda su una visione psicologica, anti-storica e corporea dell'uomo tale da non poter essere assimilata neanche all'hegelismo strisciante di Foucault, che sostiene:

La presenza di Nietzsche è sempre più importante. Ma mi stanca l'attenzione che gli si presta per fare su di lui gli stessi commentari che sono stati fatti o che si faranno su Hegel o su Mallarmé. Io uso gli autori che mi piacciono. Il solo segno di riconoscenza che si possa testimoniare ad un pensiero come quello di Nietzsche è proprio di usarlo, di deformarlo, di farlo stridere, gridare. Che poi i commentatori dicano se si è fedeli o no, non ha alcun interesse³⁴.

Tuttavia, parlando della guerra e dei conflitti tra forze sociali, tra poteri che si scontrano, Foucault dice di riferirsi a Nietzsche, anche se non lo cita testualmente. Eppure avrebbe potuto farlo. Vi sono pagine in cui Nietzsche parla metaforicamente della guerra e dei guerrieri. Certo questa «ipotesi bellicosa», se leggiamo Nietzsche, appare più un ragionamento psicologico che un riferimento diretto alla realtà politica. In *Così parlò Zarathustra*, egli, infatti, scrive un capitolo intitolato, «Della guerra e dei guerrieri», in cui il guerriero è opposto al soldato. Il soldato è colui il quale ha un'uniforme, obbedisce e segue, ammaestrato e addestrato, un comandante posto alla guida di un esercito. Il guerriero è invece l'individuo che combatte da solo le sue battaglie. Ma che tipo di battaglie? Qui Nietzsche, come in tutto il suo libro, usa metafore, simboli e allegorie per dire *altro* rispetto a ciò che appare. Il guerriero è l'uomo che vive coraggiosamente la sua vita con onestà, senza compromessi, senza costrizioni, sincero con se stesso, contro la compassione, il risentimento, l'invidia. Come sembrano lontane queste parole dai fenomeni di parata del fascismo e del nazismo!

Foucault tuttavia insiste a chiamare la sua ipotesi, l'ipotesi di Nietzsche, ma poi è costretto a riferirsi testualmente a Clausewitz. Più volte, nelle sue lezioni del 1975-1976, quelle intitolate *Difendere la società*, sostiene, rovesciando la frase dello stratega tedesco, che «la politica è la guerra continuata con altri mezzi»³⁵. Ora, è sintomatico che Foucault distingua un'ipotesi repressiva, secondo cui vi sarebbe un potere che reprime gli istinti, una natura umana – e questa sarebbe l'ipotesi hegeliana e freudiana, – da un'ipotesi nietzscheana secondo cui il potere è una guerra continuata con altri mezzi. Scrive Foucault che c'è un potere che reprime, «ne aveva parlato Hegel per primo. E poi Freud e Reich... e una seconda ipotesi che consiste nel dire che la politica è la guerra continuata con altri mezzi»³⁶.

Ora, a mio avviso, qui la confusione è totale: 1) non si capisce perché Foucault non consideri più attivamente la corporeità (nel suo intervento

³⁴ M. Foucault *Microfisica del potere*, cit., p. 135.

³⁵ M. Foucault, *Difendere la società*, cit., p. 27.

³⁶ *Ibid.*

su Nietzsche il corpo appariva chiaramente enunciato e discusso). 2) Non si spiega perché Foucault ponga Hegel vicino a Freud e a Reich, in base ad una presunta comune idea di repressione laddove in Hegel il corpo (come in quest'ultimo Foucault) e la natura sono espunte, mentre Freud e Reich (e a mio avviso Nietzsche) difendono attivamente la corporeità. 3) Non è chiaro perché confonda Nietzsche con Clausewitz.

Tutti i problemi rimandano ad un solo: Foucault rifiuta la corporeità per il pericolo di ricadere in un essenzialismo, in un diritto di natura.

Il secondo punto, infatti, discende dal primo, anche se Foucault sembra recuperare in parte il termine di repressione quando sostiene durante le sue lezioni intitolate, *Difendere la società*:

A partire dal momento in cui si cerca di liberarsi dagli schemi economici per analizzare il potere, ci si trova dunque immediatamente di fronte due ipotesi forti: da una parte, i meccanismi di potere sarebbero quelli della repressione (la chiamerei per comodità l'ipotesi di Reich); dall'altra, la base del rapporto di potere sarebbe lo scontro bellicoso delle forze (la chiamerei l'ipotesi di Nietzsche). Queste due ipotesi non sono inconciliabili, sembrano anzi concatenarsi insieme. Dopo tutto la repressione sarebbe ancora la conseguenza politica della guerra, un po' come l'oppressione, nella teoria classica del diritto politico, era l'abuso della sovranità nell'ordine giuridico... Il primo lo schema contratto-oppressione, il secondo quello guerra-repressione³⁷.

Come si vede, nel tentativo di liberarsi dello schema repressivo, Foucault si accorge, mentre sta parlando, che non ci si può richiamare all'ipotesi della guerra senza considerare almeno una forma di coercizione. Foucault vuole liberarsi dal termine repressione su base psicologica, quella che definisce «l'ipotesi repressiva», altrimenti sarebbe stato costretto a riconoscere le istanze del corpo, ma non può liberarsi della repressione da un punto di vista politico, se si riconosce la storia come un accadere di fatti bellicosi. Anche laddove Foucault parlerà di biopotere, di normalizzazione della vita, egli non si immagina un potere invisibile e edulcorato che condiziona gli uomini, ma sempre «un processo reale di lotta per la vita»³⁸. Che questo processo avvenga in modo subdolo e strisciante poco importa: infatti, per Foucault il potere è resistenza, perciò soltanto laddove vi è scontro di forze, si può parlare di potere.

Sul terzo punto, Foucault, rovesciando la frase di Clausewitz, vuole certamente e ironicamente mostrare come la politica, che comunemente consideriamo un momento di pace, è invece una forma e uno strumento di esercizio del potere. La lotta non è da ritenersi solo ed esclusivamente fisica, ma possiamo dire «psicologica»? Vi è insomma una «coercizione»

³⁷ Ivi, p. 28.

³⁸ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 128.

del potere che investe l'individuo, plasmandolo, «addestrandolo» ad agire in un modo anziché in un altro. Vi è, dietro la descrizione delle guerre foucaultiane, «un'astuzia della ragione», un ricorrere alla tattica e alla strategia³⁹, strumenti razionali, intellettuali, già appunto messi in evidenza da Machiavelli e di nuovo enfatizzati da Clausewitz. Ma, diversamente da essi, la tattica e la strategia di cui parla Foucault non appartengono alle lotte fisiche che avvengono sul campo, piuttosto si riferiscono all'atteggiamento degli storici stessi che attraverso il loro sapere provano a legittimare il potere. Foucault mostra la storia come un 'duello' tra 'gruppi' di potere che si organizzano e riorganizzano intorno ad un determinato 'sapere'. *Egli denuncia e nello stesso tempo legittima il sapere come il solo tribunale per giudicare la storia.*

Ma anche qui Foucault si rende conto di stare scivolando pericolosamente verso una posizione storicistica, così interrompe ancora una volta bruscamente una delle lezioni del corso del 1976, per puntualizzare metodologicamente la sua posizione: «Ma che cos'è dunque questo storicismo... che bisogna ad ogni costo scongiurare... Ebbene, credo che lo storicismo non sia nient'altro che il nodo, l'appartenenza reciproca e insuperabile, della guerra e della storia... *Il sapere storico*, per quanto lontano vada, non incontra né la natura, né il diritto, né l'ordine, né la pace. Per quanto lontano vada, non incontra che l'infinito della guerra, cioè le forze con i loro rapporti e i loro scontri...»⁴⁰.

Intuendo il rischio cui stava giungendo il suo ragionamento, egli sente la necessità di interrompere più volte il racconto dei 'fatti storici', – rivelandoci una problematica, un nodo ancora non risolto – per un'ulteriore puntualizzazione epistemologica proprio in riferimento alla dialettica:

Non bisogna credere però che la dialettica possa funzionare come la grande riconversione – in ultima istanza filosofica – di questo discorso. Se immediatamente la dialettica può apparire come il discorso del movimento universale e storico della contraddizione e della guerra, credo tuttavia che in realtà essa non sia affatto la convalidazione filosofica di questo discorso. Mi sembra, al contrario, che essa abbia funzionato piuttosto come spostamento e ripresa di questo discorso nella vecchia forma del discorso filosofico-giuridico. In fondo, la dialettica codifica la lotta, la guerra e gli scontri all'interno di una logica della contraddizione... la dialettica assicura la costituzio-

³⁹ Sull'argomento si veda T. May, *Anarchismo e post-strutturalismo da Bakunin a Foucault*, tr. di S. Vaccaro, elèuthera, Milano, 1998, in cui spiega la differenza tra tattica e strategia, sostenendo che Foucault aderisce alla tattica perché non pone una distinzione tra essere e dover essere come invece accade ai pensatori strategici che mirano ad un obiettivo etico. Per una distinzione tra tattica e strategia si veda anche C. Ancona, *Tattica/strategia*, *Enciclopedia*, Einaudi, Torino, 1981, vol. 13, pp. 946-969.

⁴⁰ M. Foucault, *Difendere la società*, cit., p. 116.

ne, attraverso la storia di un soggetto universale, di una verità riconciliata, di un diritto in cui tutte le particolarità avranno infine il loro posto ben ordinato [...]. La dialettica hegeliana – e con essa penso, tutte quelle che l'hanno seguita – deve essere compresa come la colonizzazione e la pacificazione autoritaria, da parte della filosofia e del diritto, di un discorso storico-politico che è stato ad un tempo una constatazione, una proclamazione e una pratica della guerra sociale [...]. La dialettica è la pacificazione, da parte dell'ordine filosofico e forse anche dell'ordine politico, del discorso amaro e partigiano della guerra fondamentale⁴¹.

Come si è visto, i critici si trovano divisi se indicare Foucault come dialettico o meno. Potremmo ricapitolare sostenendo che Foucault considera la storia come unico dato incontrovertibile e in ciò certamente pensa l'eredità di Hegel e degli hegeliani francesi. Qui risiede però il punto di maggior conflitto con Nietzsche che a mio parere può essere considerato invece colui che ha sostenuto ed espresso chiaramente un punto di vista sovrastorico ponendo attenzione alle istanze vitalistiche e corporee.

In conclusione, Foucault vorrebbe criticare la dialettica vista come pacificazione delle lotte, pacificazione raggiunta con la negazione (repressione) di uno dei due contendenti. Per questo il filosofo francese rifiuterebbe l'etichetta di dialettico: perché in Hegel la dialettica è appunto pacificazione, conciliazione, superamento della contraddizione con la vittoria definitiva di uno dei due contendenti che ingloba e contiene le ragioni dell'altro. Di qui la critica anche al concetto di repressione inteso da Foucault non in termini psicoanalitici ma in termini socio-politici. La repressione sarebbe l'annichilimento totale dell'altro. Invece per il filosofo francese, la storiografia dovrebbe mantenere aperti i conflitti (e lo storiografo dovrebbe ricercare il chiasmo) per riconoscere le forze e risalire alle 'effettive' cause. Storicamente potremmo ritrovarne le tracce, oppure politicamente saremmo in grado di riconoscere le resistenze, i conflitti di potere. Qui non si avvertirebbe pessimismo in Foucault, anzi, lo scontro perpetuo delle forze garantirebbe una molteplicità e una vitalità nella storia. Scopo dello storico sarebbe di ritrovare nelle tracce dimenticate dell'Archivio le ragioni per cui un potere si è imposto come tale. Insomma, Foucault, anche dopo la lezione genealogica nietzscheana secondo cui il Presente riscrive la storia nei termini dei vincitori, crede possibile ricondurre alla luce, attraverso il metodo archeologico, le ragioni dei vinti. Ogni potere si è imposto con l'aiuto di un sapere che lo legittimava. Minare le presunzioni del potere, smontare le sue pretese di verità, è il lavoro paziente e meticoloso dello storico foucaultiano.

⁴¹ *Difendere la società*, cit., p. 50.

2. Nietzsche e Foucault teorici della politica?

Chi volesse affrontare i problemi della filosofia politica dovrebbe ormai considerare e distinguere due linee di pensiero appartenenti alla tradizione occidentale: da un lato l'ipotesi, chiamiamola, razionalistica che fa capo, almeno nella modernità, ad autori come Kant ed Hegel e arriva fino a Habermas e a Rawls; dall'altro un'ipotesi relativistica e scettica che parte da Nietzsche e arriva ad autori come Foucault⁴².

Le tesi di quest'ultima corrente sono note: Nietzsche deduce, dall'analisi psicologica, storica e morale, che vi sono forze, passioni, istinti e desideri, i quali si ammantano di verità per poter meglio signoreggiare e comandare. La storia è un caos che diviene, ma quel che diviene, seppure fluisce e scorre, non può essere definito un progresso. Ciò che scaturisce dalla lotta tra i poteri non può dirsi certamente il migliore, anzi dalla storia è stato temprato il tipo peggiore che si potesse mai immaginare: l'animale malato, il conformista, il cristiano, il socialista, l'omologato, il risentito, il capitalista. Posto che l'analisi sia corretta che fare per migliorare questo stato di cose in modo da ottenere un «animale uomo» più sano, più intelligente, più creativo e più libero? Nietzsche non risponde esplicitamente dal punto di vista politico limitandosi a criticare lo Stato, considerato il più gelido dei mostri, le istituzioni e la cultura che le sottende. Anzi: la politica stessa è vista in generale come una forma di decadenza, una lotta tra moltitudini e masse che distruggono il singolo. Foucault, seguendo la *pars destruens* del pensiero di Nietzsche, ritiene che occorra resistere al potere creando dei contropoteri che di volta in volta affrontino e combattano il potere preesistente. Il filosofo francese, è noto, parla anche di *micropoteri*. Essi indicano alle volte dei gruppi ristretti di potere, altre volte coincidono quasi con gli individui. Se il potere è veicolato dai soggetti, essi contribuiscono in parte a produrlo e a diffonderlo; così il soggetto è il nodo di un reticolo: è controllato, ma anche controlla gli altri. Foucault ha spostato le argomentazioni nietzscheane su un piano eminentemente politico: è la nota «ipotesi di Nietzsche» espressa nelle importanti lezioni al Collège de France del 1976.

Tuttavia, diversamente da Nietzsche, il tema del potere, della guerra e della violenza statale è posto da Foucault sullo stesso piano della violenza

⁴² È una parafrasi di una nota definizione di Foucault che, in un testo dal titolo *Che cos'è l'illuminismo?* In «aut aut», 205, 1985, distingueva due indirizzi di pensiero risalenti a Kant, in uno dei quali, quello che si occupava dell'*ontologia dell'attualità* e del pensiero critico, arrivava sino a lui, passando da Nietzsche. C'è da dire infatti che lo stesso Nietzsche, attraverso il pensiero di Schopenhauer, proseguiva una riflessione di tipo postkantiano. In ogni caso non è la sede qui per discutere di tali filosofemi. Per un'analisi più accurata del presunto kantismo foucaultiano si veda l'articolo di M. Passerin d'Entrèves, *Critica e illuminismo Su Michel Foucault*, «Iride», n.21, 1997 e il bel saggio di P. Napoli, *Il governo e la critica*, in M. Foucault, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma, 1997.

fisica e *individuale*. In altre parole, si ha l'impressione che il filosofo francese, quando parla del potere, non intenda tanto la forza fisica, corporea e individuale quanto la lotta tra Stati o gruppi di poteri. Foucault fa slittare il ragionamento nietzscheano dal piano psicologico a quello politico. Il potere diventa relazione. Il risultato è che egli non distingue le forze sane da quelle patologiche, confondendo la sua idea di potere ora come *macht* (forza, potenza), ora come *Gewalt* (violenza, autorità) ponendo sullo stesso piano la forza attiva, diveniente, dionisiaca, da quella reattiva. Vi è insomma confusione tra potenza, potere e violenza⁴³. Come può essere accaduto questo? Come può Foucault, attento interprete del pensiero nietzscheano, non distinguere le forze attive da quelle reattive quando uno dei suoi migliori amici, Gilles Deleuze già nel 1961 pubblicava un testo fondamentale su Nietzsche dove la distinzione era ben presente? Foucault, ripudiando Freud e prendendo le distanze da certe posizioni della Scuola di Francoforte, non considera le forze della corporeità quali le pulsioni e gli istinti: senza una visione attiva della corporeità egli è costretto a riconoscere tutte le forze come storicamente e socialmente divenute. Probabilmente ciò è avvenuto proprio per il timore di riproporre una visione del potere in un'accezione razzista, biologica quale era stata posta in essere dai nazisti⁴⁴. Non dimentichiamoci infatti che l'esaltazione della forza istintiva e vitale era stata collegata al mito della razza e del sangue e del suolo pangermanista e filonazista. Ma è vero anche che Foucault aborrisce ogni velato naturalismo e psicologismo. Allora ha preferito marxianamente considerare il potere come un prodotto culturale e storico, dimenticando però la lezione di Marx proprio sul carattere di liberazione delle energie 'positive' dell'uomo. Senza questo processo di affrancamento dal potere la proposta foucaultiana diviene conservatrice nella misura in cui si limita a descrivere il mondo e non invece a prendere posizione.

Foucault può rifiutare il potere inteso come «organo di repressione» perché, se scompaiono le istanze vitali, sparirebbe anche un potere inteso nell'accezione repressiva. Cosa si sopprime infatti se non c'è alcunché da reprimere? Occorre aggiungere però che, se da un punto di vista psicologico (*intrasoggettivo*) si può comprendere il ragionamento di Foucault (che cosa ci sarebbe da reprimere, infatti, se non si dà una forza contrapposta? Che cosa reprime la società se manca una natura umana che le si

⁴³ Sulla confusione tra violenza e potere in Foucault ha scritto pagine illuminanti G. Strummiello, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Dedalo, Bari, 2001, pp. 341-369.

⁴⁴ Spinti dalla stessa paura autorevoli interpreti foucaultiani rilanciano il termine di biopolitica ripetendo, a mio avviso, lo stesso errore di Foucault, con l'aggravante che essi sono costretti a ridefinire nozioni meramente formali per costruire una chiave che permetta l'accesso a una dimensione emancipativa e comunitaria della politica. Mi riferisco fra gli altri a R. Esposito. *Bios. Biopolitica e filosofia*, cit. La matrice comunitaria non permette di riconoscere un corpo attivo che non sia mero bisogno pratico in vista della funzione sociale.

oppone?), da un punto di vista politico (*intersoggettivo*) si vedono effettivamente delle forze che annichiliscono altre. Qui il potere non è soltanto identificabile con lo Stato, esso è invece una relazione tra piccoli gruppi e soggetti, e quando lo verifichiamo, scopriamo, nell'istante in cui lo analizziamo, non una vittoria di un potere su un altro, ma lo scontro, la resistenza, la lotta tra poteri: il potere è appunto relazione. Tuttavia se il potere tende ad omologare e a addomesticare in silenzio, non a reprimere, bensì a *produrre*, attraverso l'esercizio di pratiche e di tecniche, un sapere; se il potere governa le anime, «rende i corpi docili» (è il potere pastorale, nato dalle pratiche cristiane e trasformatosi poi in pratiche di controllo e di polizia sulla vita della popolazione: il *biopotere*), allora il potere non agisce anche e soprattutto sulla *psiche* degli individui?

Analizzando il passato Foucault scopre che dietro a tali manovre strategiche di condizionamento e di addomesticamento, vi è stata, come per il suo maestro, un'origine bellicosa. Ci ricorda Foucault che

[...] il potere non è essenzialmente quel che reprime: la natura, gli istinti, una classe, gli individui. Essendo il dispiegamento d'un rapporto di forze, dovrebbe essere analizzato in termini di lotta, di scontri e di guerra, invece che in termini di cessione, contratto, alienazione, o in termini funzionali di mantenimento dei rapporti di produzione. Si avrebbe dunque, di fronte a una prima ipotesi secondo la quale la meccanica del potere è essenzialmente repressiva, una seconda ipotesi che consiste nel dire che il potere è guerra, la guerra continuata con altri mezzi [...]⁴⁵

che Foucault chiama appunto l'ipotesi di Nietzsche.

Il tipo di sapere, che nasconde e occulta ciò che storicamente è avvenuto attraverso una lotta, è il diritto. Esso vuol far credere che vi sia un soggetto assolutamente libero e autonomo capace di scambiare o trasferire attraverso un contratto qualcosa come un bene di cui si sarebbe proprietari. Invece esso non è altro che la pace imposta dal più forte o da colui che è risultato vincitore. Per parafrasare Nietzsche, se vi fosse un soggetto in assoluto più forte di un altro, non si darebbero compromessi e contratti giuridici. Laddove assistiamo ad una lotta, si dà ancora qualcosa che resiste al potere. Tuttavia, dietro tale atto giuridico vi è stata comunque un'imposizione di un potere. La storia dell'Occidente e delle nazioni non è altro che la storia di conquiste militari.

Questo tipo di interpretazione relativistica e strategica, benché abbia il merito di smascherare i meccanismi del potere, rischia di giustificare la guerra come unica soluzione di conflitto tra interessi diversi: non soltanto le analisi di Foucault presumono di descrivere la realtà, ma rischiano di legittimare l'esistente trasformando, confondendo e non distinguendo la

⁴⁵ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 27.

diagnosi con la prognosi. In altre parole, ciò che è (o è stato), è diventato anche ciò che dovrebbe essere. Si pensi ad esempio a *Il Principe* di Machiavelli che si può leggere come un formidabile testo di analisi, di denuncia e di smascheramento e nello stesso tempo come esemplare scritto propeudeutico per insegnare l'arte della guerra e del potere. Manca a Foucault una capacità propositiva e normativa probabilmente perché non esiste appunto una norma (il cui significato etimologico è già di per sé ambiguo perché rimanda a misura ma anche a normale) tale che consenta di misurare il mondo e decidere che cosa è giusto e ingiusto. La norma appartiene sempre al normale, ossia alla consuetudine e quindi, in ultima analisi, è implicata nelle forze storiche-sociali che la determinano e al loro specifico punto di vista⁴⁶.

Pertanto il pensiero foucaultiano è stato tacciato di essere relativista, neoconservatore, storicista da studiosi per esempio come Habermas, non perché il pensatore francese ritenga più o meno giusto il potere (la guerra o la violenza), ma perché esso scaturisce dallo scontro inevitabile di interessi divergenti: rappresenta «il naturale» succedersi di lotte che avvengono sia da un punto di vista della sopravvivenza individuale sia da un punto di vista dell'identità sociale. Così, alla fine, la guerra diventa paradossalmente un momento più 'vero', più 'giusto', perché, perlomeno, rimane aperta la possibilità dialettica dello scontro, laddove con l'avvento della pace si è dovuto spesso constatare l'annientamento di uno dei due contendenti. Dialettica forse differente da quella di Hegel che tende a conciliare e a 'pacificare' gli opposti o ad esaltare la guerra su un piano superiore allo scontro fisico, incentrando il discorso sul diritto internazionale come guerra tra Stati. Hegel, infatti, è noto, nei suoi *Lineamenti di filosofia del diritto* rifiuta la tesi sofisticata incarnata da Von Haller secondo cui la guerra è il naturale svolgimento, la naturale estrinsecazione del carattere aggressivo dell'uomo. Scrive Hegel, riportando il pensiero di Von Haller: «come nel mondo inanimato il più grande scaccia il più piccolo, il forte scaccia il debole, così anche tra gli animali e tra gli uomini ritorna la medesima legge, sotto figure più nobili... e che questo è l'eterno immutabile ordinamento voluto da Dio, che il più forte domini, debba dominare e sempre dominerà»⁴⁷. Questa tesi, secondo cui la giustizia sarebbe l'imposizione del più forte, è aspramente combattuta da Hegel e si capisce il perché. Ciò significherebbe confutare lo Stato lasciandolo in balia di forze contrastanti. Lo Stato invece esprime in Hegel la perfetta sintesi e l'equilibrio di un organismo. Solo tra istituzioni si può dare la guerra senza che, diversamente da Kant, si possa porre un arbitro che deliberi sulle questioni in-

⁴⁶ Faccio mio il punto di vista foucaultiano usando norma e normativo esclusivamente come ciò che è consolidato e abitudinario all'interno del sociale.

⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. di G. Marini, Laterza, Bari, 1990,

p. 198.

ternazionali: perciò la guerra è posta come necessità storica e infine come ciò che decide intorno alla giustizia. Per Hegel la guerra non è una necessità naturale, un istinto; non è il risultato di una natura egoistica, come invece lo è per Machiavelli, Hobbes, Nietzsche e Freud; semplicemente la guerra è ciò che decide del carattere storico fra nazioni. Per Nietzsche, invece, il problema è posto a livello individuale. Il tipo migliore non è colui che vince o uccide l'avversario o sopravvive agli altri adattandosi e accettando, per dirla con Freud, la nevrosi, ma è un essere eccezionale, un tipo d'uomo estremamente intelligente come l'uomo greco o rinascimentale. Così Nietzsche rigetta la visione hegeliana, non perché non riconosca la lotta, ma semplicemente perché non è affatto certo che chi vinca risulti migliore. Ricordiamoci, infatti, che per Hegel la guerra è il tribunale del mondo, giudica cioè della superiorità di una nazione su un'altra. Bisogna, infatti, chiarire cosa si intenda per più forte: se per più forte si intende colui che in ogni caso vince allora si dovrebbe affermare che il cristiano è il più forte perché, di fatto, ha vinto. Ma sappiamo che non è questa la conclusione a cui giunge Nietzsche. Inoltre egli intende per uomo forte colui che è invaso dagli istinti, li riconosce e li vive. L'operazione di Nietzsche è un lavoro di scavo *psicologico*, o se preferite, individuale, rispetto alle teorie darwiniana che guarda alla massa e alla popolazione, e alla teoria hegeliana, che si pone su un piano esclusivamente politico.

Ora, questa lunga digressione era importante per capire che Foucault, saggiando la concezione nietzscheana all'interno di avvenimenti politici opera certamente un abuso e anche una riduzione della complessità e della ricchezza del pensiero del filosofo tedesco, non tanto perché manchino dei riferimenti politici o non si possa interpretare Nietzsche *anche* da un punto di vista politico, soltanto che la politica per Nietzsche è un *effetto* della volontà di potenza del singolo e non un dato incontrovertibile o primario. Per inciso non è possibile neanche sostenere il punto di vista di Rorty che, invece, diversamente dalle tesi foucaultiane, concepisce il pensiero di Nietzsche solo come una meravigliosa suggestione letteraria, capace di far stare meglio gli individui nel privato, ma fallendo dal punto di vista sociale. Non si capisce, da un punto di vista strettamente logico, perché, chi si occupa di politica, consideri lo psichico una riduzione della complessità e su che base si possa giungere a simile conclusione. Se seguiamo più Nietzsche che Foucault, un'analisi politica non dovrebbe prescindere da una conoscenza psico-antropologica dei soggetti che compongono la società. Altrimenti Foucault corre il rischio, come si è già detto, di cadere in una visione storicistica per certi versi simile a quella hegeliana⁴⁸. Le analisi di Nietzsche e di Foucault, come denuncia della storia ufficiale, insegnano tuttavia molte cose: vi è un potere che tende ad imporsi non tanto quanto il più forte ma come il più giusto. Ciò accade perché qualsiasi tiranno,

⁴⁸ Di fatto, Foucault, oltre che alla filosofia di Nietzsche, ha più volte tributato riconoscimento a Hegel, come ho provato a dimostrare nel capitolo precedente.

anche il più insano, sa che, di fatto, non può governare senza il consenso di almeno una parte della popolazione. Così sfrutta tutta una serie di meccanismi per dirigere le masse: meccanismi religiosi, economici, etnici, nazionalisti, razzisti, ideologici. In ultima analisi, sostiene Foucault, il potere ha bisogno del sapere per legittimarsi. Da questo punto di vista esso ricorre alla guerra soltanto come *extrema ratio*.

Ecco perché Foucault rovescia la frase di Clausewitz secondo il quale la guerra è la politica continuata con altri mezzi: per Foucault la politica prosegue il lavoro della guerra, ma ciò avviene appunto perché il potere deve giustificarsi a livello politico, sociale, economico, religioso. Il potere non ha mai cessato di legittimarsi costruendo tecnologie sempre più sofisticate e razionali per mantenersi in tale posizione privilegiata: non è il sapere che produce il potere, come si pensava nella visione ottimistica, progressiva e scientifica di baconiana memoria, bensì è il potere che produce il sapere attraverso il quale si convincono gli individui a comportarsi docilmente. Nel XIX secolo, per esempio, si sono costruite delle teorie scientifiche razzistiche per far credere alla popolazione che fosse giusto perseguire militarmente altre nazioni. Hitler giustifica i suoi atti attraverso il ricorso all'idea di razza superiore dal punto di vista naturalistico⁴⁹. Ma credere che vi sia una razza superiore ad un'altra, o che vi siano comunque delle razze sembra, giustamente, a Foucault una baggianata. Tuttavia, escludere che la violenza scaturisca tra lotte di razze, non esclude la possibilità che la razza umana *tout court* sia intrinsecamente e naturalmente aggressiva. Ci si potrebbe domandare allora se la violenza abbia una radice naturale e appartenga all'essenza stessa dell'uomo o se tali comportamenti si siano costituiti piuttosto all'interno di un determinato sapere il quale ha lavorato a fianco del potere per giustificare la sua azione. È certo che la violenza, per Foucault, appare storicamente come dato che emerge dalle pratiche di oppressione e di repressione della giustizia penale, come ci racconta in *Sorvegliare e punire*. Il maggiore pericolo, avverte Foucault, è proprio quando cessa la battaglia. Ciò significa che uno scontro si è trasformato in un'istituzione⁵⁰. Le istituzioni inglobano la violenza, la controllano, la depotenziano, assumono loro stessi il diritto di uccidere o di dare la vita fino a che il controllo diviene totalizzante e totalitario. La società contemporanea è ormai vista come un'immensa «istituzione totale» paragonabile a quelle studiate da Goffman e rappresentata da Foucault con il modello panottico.

⁴⁹ Su questo punto si veda ancora R. Esposito, cit. Foucault riconosce che il sapere costruisce una teoria della natura per agire politicamente. Tuttavia ciò non significa che qualsiasi teoria sulla natura sia iniqua o che non si debba provare più a definire ciò che è naturale da ciò che non lo è. Altrimenti si è costretti a ricorrere a logiche di inclusione o di esclusione troppo generiche finendo per non riconoscere più ciò che occorrerebbe criticare.

⁵⁰ Si veda il bel saggio di G. Vattimo, *Individuo e istituzioni: una prospettiva ermeneutica*, in *La dimensione etica nelle società contemporanee*, Fondazione Agnelli, Torino, 1990.

Tale nominalismo storicistico dell'idea di potere in Foucault ci impedisce di comprendere però *perché* accade tutto questo. In altre parole Foucault è interessato a mostrare le pratiche sociali, a delineare un quadro apparentemente neutrale, *fenomenologico, strutturalistico*, senza che si possa comprenderne le cause. Foucault è più interessato al *come* anziché al *perché*. Certo, dalle sue analisi potremmo concludere che non esiste un sapere obiettivo, una neutralità della scienza, e che tutto è deciso da battaglie socio-politiche, da scontri tra micropoteri. Qui però Foucault cade in un'aporia tipica dei relativisti, dicendoci: fidatevi di me, io vi mostro *come* realmente il potere funziona. Voi non dovete far altro che prendere atto della mia analisi e usarla a vostro piacimento in modo *tattico* per continuare la vostra battaglia, io da parte mia ho detto la verità⁵¹. L'aporia risiede appunto nel fatto che Foucault non pone la regola che ha scoperto a se stesso, cioè che anche lui potrebbe guardare da un punto di vista interessato dentro una forma di potere. Ma non mi interessa discutere qui di tale banalità logica. Il problema in Foucault è piuttosto che non ci dice cosa fare per risolvere tutto ciò. Non basta descrivere i sintomi per curare una malattia. Foucault, non promettendo alternative, rifuggendo da ogni tentativo di indicazione di un percorso, non può neanche tentare di indicarci delle possibili soluzioni. Ecco perché definisco il relativismo di Foucault con l'aggettivo storicistico, perché come in Hegel si finisce per avallare, seppure pessimisticamente, ciò che accade, nella storia. Per dirla con Adorno, «il relativismo ha avuto sempre insito il momento reazionario, per quanto volesse spacciarsi per progressivo, così nella sofistica come disponibilità per gli interessi del più forte»⁵².

Che cosa determina la volontà di potere? Come decostruire poi il sapere in modo da permettere ai soggetti di non essere più assoggettati ma perseguire un'identità consapevole e critica affrancata da ogni condizionamento? Può la nostra democrazia garantire una molteplicità di punti di vista tali da consentire una comunicazione e un sapere meno asserviti al potere? Se la storia è da sempre stata uno scontro bellicoso di poteri, perché allora dovremmo accettare la pace anziché la guerra? Non sarebbe più sincero e onesto convincerci della indispensabilità della violenza?

Il pensiero foucaultiano, critico e paradossale, paradossale perché critica anche se stesso in quanto facente parte dello stesso sapere che vorrebbe denunciare, richiama alla mente i teorici della Scuola di Francoforte che hanno svolto insieme a Foucault un'analisi critica del sapere investigando appunto la dialettica dell'illuminismo. Tuttavia i francofortesi hanno provato a rilevare i meccanismi psicologici del potere utilizzando le tecniche freudiane. Rispetto a Foucault la Scuola di Francoforte interpreta le analisi di Nietzsche in termini più psico-antropologici e meno storicistici. Non è

⁵¹ T. May, *Anarchismo e post-strutturalismo. Da Bakunin a Foucault*, cit.

⁵² T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, tr. di C.A. Donolo, Einaudi, Torino, 1970, p. 34.

corretto stabilire cosa sia giusto e ingiusto, bene e male, logico e illogico, ma che cosa sia più sano o insano. Come mostra Camus nel *Caligola* occorre difenderci dal potere: «non è logico ma sano»⁵³. I francofortesi non negano, dietro l'insegnamento di Nietzsche e di Freud, che vi sia una radice biologica e istintiva dell'aggressività: essa assolve a funzioni vitali, e potremmo denominarla con Fromm⁵⁴, benigna, per distinguerla da quella maligna che invece fissa le energie libidiche su eventi traumatici producendo potere. Tale distinzione ricorda quella avviata da Nietzsche tra forze attive e reattive di cui parla anche Deleuze.

Rispetto a Nietzsche, Freud, Deleuze e la Scuola di Francoforte, Foucault non riconosce le istanze vitali del corpo e ciò gli impedisce di spiegare il fenomeno della violenza. Rifuggendo da questa interpretazione vitalistica e psicologica è costretto a ricorrere ad una visione eminentemente politica della forza, della violenza e della guerra finendo però per cadere in una posizione nominalistica, relativistica, scettica se non addirittura conservatrice e reazionaria. Il pensiero di Foucault è un pensiero dispiegato, che si muove, per dirla ancora con Deleuze, nella pura exteriorità, nelle trame di relazioni, nei nodi di una rete virtuale. Foucault ha abbandonato l'interiorità, l'intenzione, l'analisi del soggetto riconoscendo solo la cultura in cui si è inseriti. L'analisi fenomenologica del potere, se ha il merito di sottolineare il pericolo di pratiche sociali che si dispongono a controllare i corpi, quella che Foucault definisce un'analitica politica dei corpi, non risponde alla domanda cruciale che a mio avviso muove invece, per riprendere ancora la distinzione di Todd May, il pensiero strategico: che fare? Che fare se sono attraversato da pratiche di controllo e di potere? Quando dare ragione a me stesso o ad altri? Se manca un metro, una norma che mi pongono in azione, come agire? Chi agisce così e non altri? Perché? O devo solo limitarmi ad osservare? Ma già la mia osservazione è all'interno di un paradigma, e dunque sempre un punto di vista, certo relativo, possibile di cambiamento, ma sempre limitato, parziale e soprattutto interessato. Se la società è una serie di pratiche e noi vi siamo dentro, le condividiamo, vi apparteniamo fino ad identificarci, la tattica che decidiamo per eventuali cambiamenti sarà sempre casuale, contingente e non necessariamente volta a migliorare, seppure parzialmente, la società stessa. Infatti, come sapere se migliorerò anche in parte la società in cui vivo se mi sfugge ciò che io intendo promuovere e non ho un'idea seppure minima di società migliore?

Il rovesciamento della frase di Clausewitz non allontana troppo dall'hegelismo e dallo storicismo e non spiega come gli individui dovrebbero agire per vivere meglio. Si ritorna soltanto all'interno di una visione piuttosto arcaica e semplice in cui il sociale non è altro che «lo scontro bellicoso di

⁵³ A. Camus, *Caligola*, tr. di F. Cuomo, Bompiani, Milano, 1983, p. 44.

⁵⁴ E. Fromm, *Anatomia e distruttività umana*, tr. di S. Stefani, Mondadori, Milano, 1975.

forze» definita grossolanamente da Foucault, «l'ipotesi di Nietzsche»⁵⁵. Se non altro Nietzsche ha avuto il merito di indicare agli individui stessi le procedure con le quali avrebbero potuto agire; mi riferisco all'analisi psicologica del soggetto. Benché Nietzsche critichi il soggetto autofondantesi, idealistico, egli propone uno scavo interiore per riconoscere e per liberarsi almeno in parte dalla pressione che il sociale ha posto sull'individuo. Lo scontro bellicoso di forze di cui parla Foucault, riferendosi a Nietzsche avviene, per il filosofo tedesco, in prima istanza entro i confini del corpo.

Le analisi dell'ultimo Foucault sui Greci e sui Romani sulle pratiche della sessualità e della cura di sé, rivelano forse un ripensamento circa i rapporti che un soggetto può intraprendere con la propria corporeità nei termini di una libertà e di una spontaneità più naturale e un tentativo di rimediare a tale errore.

È probabile che il pensiero del suo maestro Nietzsche possa aver suggerito a Foucault anche tali ultime considerazioni.

3. *I 'sofisti' Nietzsche e Foucault*

Prenderò qui in esame le tesi di alcuni sofisti, in particolare Callicle e Trasimaco non per sterile esercizio nozionistico, ma per individuare e chiarire, tornando alle origini del pensiero greco, le tematiche fondamentali che caratterizzano le idee nietzscheane e foucaultiane.

Le tesi di Nietzsche sono state più volte accostate a quelle di Callicle, un sofista probabilmente mai esistito frutto della fantasia di Platone. Le tesi di Foucault invece sono state avvicinate, qualche volta, a quelle di Trasimaco. Proverò a dedurre che le tesi di Callicle stanno a quelle di Trasimaco come quelle di Nietzsche stanno alle tesi di Foucault.

Callicle e Nietzsche

La posizione di Callicle si trova esposta nel *Gorgia* di Platone allorché il sofista deve intervenire per difendere, contro Socrate, i suoi amici, Gorgia e Polo.

Le tesi di Callicle⁵⁶ possono riassumersi come segue:

Natura e legge sono tra loro contrarie (483a);

Quelli che hanno stabilito le leggi sono stati gli uomini deboli e la massa (483c);

⁵⁵ M. Foucault, *Difendere la società*, cit., p. 28.

⁵⁶ Platone, *Gorgia*, in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1991. Numerosi sono i testi che insistono sulla somiglianza tra i due filosofi e non potremo qui citarli tutti. Tra i più convinti, A. E. Taylor, *Platone. L'uomo e la sua opera*, La nuova Italia, Firenze, 1968, pp. 168-183. Su una interessante ricostruzione e sulle contraddizioni socratiche del *Gorgia*, si rimanda a A. Fussi, *Retorica e potere*, ETS, Pisa, 2006.

Il sapere conduce al rammollimento dell'individuo (486 a);
 Chi vuole vivere rettamente deve lasciare crescere i propri desideri
 il più possibile e non deve reprimerli (492a).

Questi quattro argomenti sembrano davvero riecheggiare ragionamenti di tipo nietzscheano. Per quanto riguarda il primo punto Nietzsche insiste a lungo mostrando una natura caotica, diveniente, di difficile conoscenza, anzi la conoscenza stessa, sembra dirci il filosofo tedesco, è un epifenomeno che, soprattutto nell'uomo mediocre, nel cristiano, appare come una *contronatura*, un movimento che si oppone all'energia esplosiva della natura. Le leggi 'naturali' che gli scienziati provano a ricercare nella natura e le leggi morali, che i filosofi provano a dedurre dalla natura umana, sono soltanto tentativi di interpretazione dell'uomo, un antropomorfismo, un modo per comprendere il movimento della natura al fine di imbrigliarne e controllarne la forza⁵⁷ senza, per Nietzsche, alcuna possibilità di successo. La natura, in realtà, è caos, essa non ha diritti: parlare di diritto naturale è un ossimoro, una contraddizione in termini. Ciò non significa ovviamente dedurre, come si affrettano a concludere in molti, che la natura non esiste. L'ordine risiede esclusivamente nella *volontà* di dominio degli uomini. Anche tra coloro che credono esclusivamente alle 'leggi sociali' fondanti la 'società giusta', si potrebbero distinguere quelli che fanno a meno della natura e non si pongono il problema: oggi potremmo indicare lo storicismo e il giuspositivismo; e quelli, invece, che apparentemente pensano di dedurre le leggi stesse da una natura già razionalizzata: il giusnaturalismo. Entrambe le correnti di pensiero falliscono, perché non considerano la natura umana come una forza dinamica, pulsionale, istintuale, e non la distinguono adeguatamente dalle norme sociali, le quali invece tendono a raggelare, schematizzare e imbrigliare la vita stessa.

Per quanto concerne il secondo punto sappiamo che Nietzsche critica la massa e la democrazia in quanto prodotte dalla cultura cristiana e borghese mediocre, risentita, priva di capacità critica e creativa. La democrazia, il cristianesimo e il socialismo difendono l'uguaglianza che è per Nietzsche uno stratagemma dei poveri di spirito contro i forti di spirito, quelli che dovrebbero veramente comandare, i pochi, gli aristocratici, obbligati a rispettare le leggi della massa. Non a caso, su questo punto, Nietzsche critica proprio la filosofia razionalista che ha introdotto come regola per il ben funzionamento della collettività politica quella del numero: infatti, la forza, secondo l'utilitarismo e il razionalismo, si misura in base alla *quantità* e non alla *qualità*. Di qui discende l'aspra polemica nei confronti di

⁵⁷ Sul riconoscimento e sulla distinzione della forza naturale attiva, intesa come volontà di potenza, dalla forza reattiva, si veda, G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 87. Tra l'altro egli scrive sul tema che qui discute: «Nietzsche appare estremamente vicino alle posizioni di Callicle [...] Callicle si sforza di distinguere la natura dalla legge».

Socrate considerato il primo razionalista. Non a caso, proprio Socrate controbatte a Callicle che occorre intendersi sul termine 'forza'. Perché forti, dice Socrate, diventano di solito *i più*. Nietzsche risponderebbe a Socrate che non è chi vince ad essere il più forte se per forza si intende una sanità individuale e non un semplice annichilimento dell'avversario. Il numero semmai è il contrassegno di una debolezza⁵⁸. Solo i deboli infatti hanno bisogno di riunirsi. Si confonde la qualità con la quantità, esattamente il tipo di errore commesso dalla scienza e dalla tecnica, confusione di cui ci avvertono Nietzsche e Bergson.

Su ciò si innesca il problema del terzo punto. Secondo Callicle e Nietzsche la conoscenza può rammollire l'uomo sano, non solo perché impedirebbe l'azione in generale, quanto perché alla fine si opporrebbe alla vita. È sintomatico il fatto che Callicle polemizzi con Socrate deridendolo e accusandolo di giocare con la filosofia come fosse un fanciullo; inoltre è interessante constatare che Platone conclude il *Gorgia* con un encomio sull'idea di morte del filosofo disposto a morire per difendere i suoi ideali: ciò che coerentemente Socrate poi realizzerà. Ma ad un nietzscheano tale azione prova ulteriormente che il razionalismo è una filosofia della morte, conduce ad un fanatismo religioso, ad una rassegnazione, ad un disprezzo della vita in favore di ideali astratti, privi di senso perché illusori, che non si basano sul riconoscimento delle forze attive e naturali, e soprattutto che conducono all'annichilimento e alla soppressione del corpo⁵⁹.

Di qui discende infine l'ultimo punto, forse il più controverso in quanto anche per Nietzsche, come per i sofisti, si devono liberare gli istinti ma non certo in modo sfrenato e incontrollato. Certe critiche di Nietzsche all'edonismo e all'epicureismo confermerebbero un'ambiguità di fondo nel suo pensiero. È presente, in altre parole, una volontà di dominare se stessi⁶⁰, di controllare le proprie passioni che potrebbero far pensare al miglior Platone. Tuttavia, diversamente da Socrate e Platone, e soprattutto dal cristianesimo, Nietzsche non vuole che gli istinti e i sensi vengano

⁵⁸ Una risposta interessante alle questioni sollevate da Nietzsche proviene da S. Panunzio, *Diritto, forza e violenza. Lineamenti di una teoria della violenza*, Cappelli, Bologna, 1921, pp. 23-28, in cui si riconosce su questo punto la vicinanza tra Callicle e Nietzsche ma lo si critica, riprendendo V. Bartolomei, *Lezioni di filosofia del diritto*, Napoli, 1917, perché il maggior numero non equivale ad una massa indistinta ma può significare capacità maggiore di «rapporti sociali come l'unione, la concordia, la mutualità, la fiducia reciproca, la simpatia». Ma è evidente che è proprio la massa inerte che è temuta da Nietzsche e non tanto i rapporti sociali basati sull'amicizia, sul rispetto, sull'onestà.

⁵⁹ Ricordo le aspre critiche di Nietzsche a Socrate proprio su tale argomento. Sulla differenza interpretativa tra Nietzsche e Foucault rispetto a Socrate e al problema della morte e della cura di sé si veda, A. Nehamas, *The art of living. Socratic reflections from Plato to Foucault*, University of California press, Berkeley, 1998.

⁶⁰ Sul dominio di sé, sul controllo dei piaceri e delle passioni nella Grecia antica si rimanda ovviamente agli ultimi lavori di M. Foucault, *Le tecnologie del sé*, cit., nonché alla sua *Storia della sessualità*, cit.

così 'repressi' da obbedire alla ragione. Essi inoltre non ingannano, come invece sostiene la filosofia razionalistica da Socrate passando da Cartesio fino a giungere a Kant. I sensi, il corpo, gli istinti sono più importanti della ragione. Anzi, contribuiscono alla formazione della ragione stessa. È quasi inutile qui ricordare le importanti frasi presenti nel paragrafo intitolato *Dei dispregiatori del corpo* in *Così parlò Zarathustra* ma ribadite anche in altri scritti. Anche qui come nei punti precedenti vi è un'incredibile convergenza tra il pensiero di Callicle e quello di Nietzsche. Non è presente in questi due autori un edonismo sfrenato, altrimenti anche l'eccesso produrrebbe un uomo malato: il piacere del corpo basta a se stesso e non richiede il possedimento di beni materiali. Non si può confondere la proprietà dei beni con i piaceri del corpo. Non siamo di fronte ad un materialismo grezzo. Anzi, da questo ultimo punto discende, a mio avviso, la critica di Nietzsche al capitalismo e alla società borghese.

Era stato lo stesso Foucault che, anche se velatamente, aveva tracciato una linea da Callicle a Nietzsche. Scriveva nella prefazione inglese della *Storia della follia*: «I Greci erano in rapporto con qualcosa che chiamavano *hybris*. Non era unicamente un rapporto di condanna; l'esistenza di Trasimaco, o quella di Callicle bastano a dimostrarlo, anche se il loro discorso ci giunge già avvolto nella dialettica rassicurante di Socrate». E più avanti Foucault conclude: «è Nietzsche che ha dimostrato che la struttura tragica a partire dalla quale si fa la storia del mondo occidentale non è altro che il rifiuto, l'oblio e la silenziosa ricaduta nella tragedia»⁶¹.

Su una possibile convergenza tra Callicle e Nietzsche concorda anche Carlo Ginzburg. Difendendo l'uso della retorica intesa come persuasione rispetto alla scienza intesa come logica, egli discute il *Gorgia* di Platone, che ha per oggetto del dialogo proprio la retorica e nota come «le argomentazioni proposte dagli ateniesi ricordano da vicino quelle di Callicle... che come si vedrà ci riporta a Nietzsche»⁶². Ginzburg fa discendere una serie di analisi di Nietzsche proprio dalla lettura del *Gorgia*, scrivendo:

Possiamo immaginare l'emozione provata dal giovane filologo Nietzsche nel leggere il *Gorgia* per la prima volta. Il dominio del più forte sul più debole dettato da una legge di natura cui obbediscono individui, popoli e stati; la morale e il diritto come proiezioni degli interessi di una maggioranza di deboli; la sottomissione all'ingiustizia bollata come morale da schiavi: su questi temi Nietzsche avrebbe riflettuto per tutta la vita, decifrando la morale da schiavi attraverso il cristianesi-

⁶¹ M. Foucault, *Archivio Foucault* 1, cit., p. 50.

⁶² C. Ginzburg, *Rapporti di forza*, Feltrinelli, Milano, 2000, p. 18. La relazione tra Callicle e Nietzsche, e il rapporto tra Nietzsche e Foucault non sono sfuggiti neanche A. Mac Intyre nel suo importante saggio, *Enciclopedia, genealogia e tradizione*, cit. Da ultimo si veda anche M. Bonazzi, A. Capra, *Callicle e Serse: democrazia e tirannide nel Gorgia di Platone*. In *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*. (a cura di S. Simonetta) Il Mulino, Bologna, 2003.

mo, e la natura spietata attraverso Darwin. Callicle rivelò Nietzsche a se stesso. Eppure Nietzsche non lo nominò mai, se si eccettua una fugace accenno nelle lezioni basileesi su Platone [...]. La ripresa e la rielaborazione delle idee di Callicle fu per Nietzsche un punto di arrivo⁶³.

Una posizione assolutamente opposta è sostenuta da Jean Granier, che in un paragrafo intitolato proprio *Nietzsche contre Calliclès*, scrive: «Arrivés à ce point de l'analyse, il est aisé de voir combien est aberrante la comparaison si soutenue établie entre la doctrine nietzschéenne du *Wille zur Macht* et la doctrine de Calliclès. La vérité, c'est que ces deux doctrines sont aux antipodes l'une de l'autre»⁶⁴.

Egli avanza la sua tesi considerando unicamente ciò che io ho indicato essere il quarto punto. Infatti Granier aggiunge: «En Calliclès en effet, la puissance consiste dans le déchaînement des appétits sensuels... pour Nietzsche la puissance est exactement l'antithèse de la définition de Calliclès»⁶⁵. Da ciò Granier deduce che la volontà di potenza nietzscheana non può essere equiparata all'istinto, perché essa trascende i sensi, li sublima, colorando tutta la vita umana. Non ci sarebbe insomma in Nietzsche una distinzione tra natura e legge umana.

Che il sensismo di Nietzsche non possa essere equiparato ad un edonismo sfrenato, è certo. Il fatto è che, seppure ammettendo una sublimazione degli istinti, simile a quella poi concettualizzata da Freud, si deve distinguere correttamente la natura dalla ragione, altrimenti si ritorna ad una visione hegeliana dove la percezione è 'superata' dalla coscienza. È questo in definitiva il tentativo di Granier. Egli aggiunge infatti: «La sublimation est une authentique "Aufhebung" qui, exactement, comme chez Hegel, maintient ce qu'elle dépasse en l'élevant à une forme supérieure. La sublimation, c'est la réconciliation du même et de l'autre»⁶⁶. Per Granier, come in Hegel, vi sarebbe un «dépassement dialectique». Il filosofo francese sembra non distinguere l'oltrepassamento (*Überwindung*) nietzscheano dal superamento (*Aufhebung*) hegeliano. L'andare oltre di Nietzsche non è un inglobamento delle stazioni precedenti come in Hegel, dove niente è dimenticato, e tutto ha 'ragione d'essere' in virtù della stazione successiva. In Nietzsche invece vi è dimenticanza, oblio, rinnovamento, selezione. È vero che la sublimazione a prima vista ricorda l'idea di superamento hegeliano, tuttavia in essa permangono gli istinti e le pulsioni laddove in Hegel si procede verso «lo spirito assoluto». Non mi sembra proprio che la sublimazione acquisti in Nietzsche una rarefazione dei sensi e un oblio dei sensi stessi, come accade invece in Hegel. Sia interpretandola in chiave

⁶³ Ivi, p. 22.

⁶⁴ J.Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Editions du seuil, Paris, 1966, p. 419.

⁶⁵ Ivi, p. 420.

⁶⁶ Ivi, p. 424.

freudiana sia rileggendo attentamente passi nietzscheani, la sublimazione svolge in entrambi una funzione di ricerca della soddisfazione dei sensi. La sublimazione in Nietzsche non è Altro dei sensi stessi, semmai è il potenziamento dei sensi rivolti ad un obiettivo. Assoun, che ha analizzato attentamente il rapporto tra Freud e Nietzsche, conclude diversamente da Granier: «La sublimazione nietzscheana è piuttosto un processo di cui si serve l'istinto egoista per convincersi di non essere tale»⁶⁷.

Callicle e Trasimaco Trasimaco, l'altro importante sofista, osserva all'inizio della *Repubblica* di Platone, che «il giusto non è altro che l'utile del più forte»⁶⁸. La tesi riduce innegabilmente la giustizia alla forza, altrimenti si dovrebbe credere che dietro ogni atto violento vi sia da qualche parte una forma di giustizia. Ma i sofisti in generale si guardano bene dal ritenere che esista una verità. L'introduzione del concetto di utile mostra come il più forte, secondo Trasimaco, non può ricorrere sempre all'atto di forza (che sia naturale o meno poco importa) e pertanto l'atto stesso si ammantava di una presunta maschera morale perché è spesso impossibile dominare l'altro o annientarlo e allora si interviene con la persuasione. La giustizia per Trasimaco non esiste, essa è solo la risultante di più atti di forza contrapposti. Pertanto Trasimaco mette a nudo la vera natura del potere che è tale non perché sia giusto ma solo perché risulta vincente. Questa tesi non solo intende smascherare la pretesa del potere che si presenta come giusto (giusnaturalismo razionalistico) ma anche intende rompere la tradizione volontaristica della giustizia che vede nel più forte il predestinato dagli dei (giusnaturalismo volontaristico). Egli rovescia cioè quell'idea secondo cui *la forza è utile per il più giusto*. Tuttavia, benché chi vinca non sia nel giusto, o meglio la giustizia non esista, ciò accade e deve accadere perché dopo la battaglia non si è quasi mai di fronte all'annientamento di uno dei contendenti ma ad una resa che implica condizioni di obbedienza e di compromesso più o meno durature. Pertanto, per Trasimaco, nessun uomo al potere agisce in favore dell'altro ma trae vantaggio dalla sua posizione egemone. Anche la democrazia non è che un equilibrio di poteri contrapposti. Dal punto di vista di un sofista non si potrebbe dire che essa è più giusta ma al limite, e in certi casi, più vantaggiosa, perché potrebbe consentire una pace più stabile e duratura di altre forme di governo.

Ora, a ben vedere, non vi è poi molta differenza tra Callicle e Trasimaco perlomeno se ci riferiamo al potere: ogni potere, anche il più democratico, è inevitabilmente attratto dalla sua natura impositiva e coercitiva e nel contempo dalla sua natura metamorfica che tende a non mostrarsi e a nascondersi per non parere. Tuttavia, Callicle riconosce esplicitamente la presenza di una natura umana (giusnaturalismo naturalistico) che dovrebbe valere come parametro per misurare anche il senso della giustizia,

⁶⁷ P.L. Assoun, *Freud e Nietzsche*, cit., p. 234.

⁶⁸ Platone, *Repubblica*, I 338 C.

laddove per Trasimaco si riconosce solo il potere e la sua utilità, ma non ci dice niente su ciò che si intende per la natura del più forte. Anzi, all'incalzare di Socrate che domanda circa la natura stessa dell'uomo più forte, Trasimaco ribadisce che si sta riferendo semplicemente a colui che in quel momento sta governando, il quale ordina sempre quel che è meglio per sé, indipendentemente dalla sua natura: «è il governante nel senso più rigoroso del termine»⁶⁹. È colui che si trova, non si sa come, per fortuna, per caso o altro, in una posizione vantaggiosa.

Trasimaco e Foucault Sul nesso Trasimaco-Foucault scrive pagine davvero interessanti Alfonso Iacono. Egli osserva che la tesi di Trasimaco espressa nel primo libro della *Repubblica* di Platone secondo la quale la giustizia è l'utile del più forte, ha la forza di svelare una logica interna alla natura del potere anticipando i «filosofi del sospetto», Marx, Nietzsche e Freud, messi in evidenza da Ricoeur e Foucault. Così «il Trasimaco di Platone, con la forza disvelante della sua tesi sulla giustizia che riflette e nasconde gli interessi di chi detiene il dominio, anticipa questi esercizi moderni del sospetto»⁷⁰. Iacono mostra acutamente che Trasimaco, come Foucault, smaschera il potere: «La tesi di Trasimaco insinua il sospetto sul legame fra giustizia, potere e dominio»⁷¹.

Oltre a rilevare i punti di contatto tra Trasimaco e Foucault, Iacono analizza anche la relazione esistente tra Callicle e Trasimaco e indica la discendenza di Nietzsche da Callicle proprio in virtù della separazione tra natura e legge: «Sotto quest'aspetto la posizione di Callicle è diversa da quella di Trasimaco. Per quest'ultimo *nomos* e *dikaion*, legge e giustizia, s'identificano. Non è più questione di riferirsi alla natura come al criterio del giusto. L'identità fra *nomos* e *dikaion* presuppone la scissione consapevole tra natura e cultura. Trasimaco sarebbe un artificialista. *Nomos* e *dikaion* sono costruzioni sociali che non hanno nella natura alcun punto di riferimento»⁷².

Anche Foucault, come Trasimaco, può essere considerato, per Iacono, un artificialista. A lungo il filosofo francese ha preso le distanze da coloro i quali, non ultimi i francofortesi, ricercavano nella natura una presunta essenza umana. Lo dice chiaramente e a più riprese in molti dei suoi scritti, per esempio quando osserva, parlando proprio di Nietzsche che «il carattere prospettico della conoscenza non deriva dalla natura umana. Si

⁶⁹ Ivi, I 340 B e 341 C. Per questo motivo G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, I, Laterza, Roma, 2001, considera Trasimaco quasi come un giuspositivista, diversamente da Callicle, che è visto come un giusnaturalista naturalista. (p. 32). Ho ripreso da Fassò la distinzione dei tre tipi di giusnaturalismo.

⁷⁰ A.M. Iacono, *Autonomia, potere, minorità*, Feltrinelli, Milano, 2000, p. 46.

⁷¹ Ivi, p. 50.

⁷² Ivi, p. 57. Se l'ipotesi di Trasimaco è da considerarsi artificilista, si può parlare di artificio se non in presenza di un dato naturale?

può parlare del carattere prospettico della conoscenza perché c'è battaglia e perché la conoscenza è l'effetto di questa battaglia»⁷³.

E tuttavia Trasimaco, dal mio punto di vista, non getta via il bambino con l'acqua sporca, come invece rischia di fare Foucault (e anche Iacono). Il sofista distingue chiaramente natura da convenzione e proprio per questo motivo non fa discendere la seconda dalla prima; riconosce l'importanza e l'esistenza della natura che in qualche misura deve essere contenuta e controllata. Neanche Callicle fa discendere la legge dalla natura dato che, altrimenti si dovrebbe avere una legge diversa da quella esistente. La sua teoria si pone come desiderata laddove per Trasimaco si è di fronte ad un'analisi del potere. Non solo la teoria di Callicle ricorda quindi quella di Nietzsche, ma anche la teoria di Foucault si avvicina sicuramente di più alle posizioni di Trasimaco che a quelle di Callicle. Ancora nelle parole di Iacono: «La tesi di Trasimaco... è una tesi artificialista, non fa riferimento ad un qualche modello ideale, dato in natura. Anche per Callicle la giustizia è una convenzione, tuttavia ritiene che in quanto tale, essa, nella misura in cui difende i deboli dai forti o fa dominare i deboli sui forti, si oppone alla natura. Perché per natura dovrebbero essere i forti a dominare e questa sarebbe giustizia cioè corrisponderebbe appunto alla natura che fa gli uomini disuguali. Nietzsche riprenderà di fatto Callicle»⁷⁴.

Nietzsche e Foucault Le ipotesi fin qui poste rafforzano la mia opinione secondo la quale Foucault, benché, come si è visto, abbia seguito Nietzsche e la sua genealogia, decide di fare a meno dell'ipotesi naturalistica. Non ripeterò qui gli stretti rapporti che intercorrono tra i due avendoli trattati precedentemente. Solo comprendendo l'intero pensiero nietzscheano si possono allora mettere in correlazione le conseguenze politiche del suo discorso. Abbiamo visto come Foucault abbia provato ad utilizzare Nietzsche per la sua analisi del potere. Egli riconosce di lavorare seguendo la scia delle idee nietzscheane: l'ipotesi di Nietzsche verterebbe, per Foucault, nell'individuare nella storia scontri e lotte continue⁷⁵. Tale tipo di rapporto non è sfuggito ancora una volta a Ginzburg che, sempre nelle pagine dedicate a Callicle e a Nietzsche, aggiunge: «Anche l'insistenza sul nesso potere e conoscenza, reso popolare da Foucault, ci riporta alla Grecia: più precisamente, attraverso Nietzsche, ai sofisti»⁷⁶.

Si può concludere dunque sostenendo che le distanze che separano Trasimaco da Callicle siano le stesse che intercorrono tra Foucault e Nietzsche.

⁷³ M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, in *Archivio Foucault* 2, cit., p. 95.

⁷⁴ A. Iacono, *La giustizia è l'utile del più forte?*, Ets, Pisa 2000, p. 34. Sempre dello stesso autore e sugli stessi argomenti si veda, *La giustizia di Trasimaco e i filosofi del sospetto*, «Ragion Pratica», n. 20, 2003.

⁷⁵ Si veda ancora M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, cit.

⁷⁶ C. Ginzburg, *Rapporti di forza*, cit., p. 47.

Ciò dimostrerebbe ulteriormente la mia ipotesi che Foucault, intendendo fare completamente a meno dell'idea di natura, si allontana decisamente e pericolosamente dal pensiero nietzscheano, e che nello stesso tempo la vicinanza di Nietzsche a Callicle rafforzi la mia ipotesi secondo la quale la natura è un concetto fondamentale per il pensatore tedesco. La natura è considerata per Foucault come un guscio vuoto che è possibile riempire con ciò che si crede, un chiodo, per utilizzare immagini bergsoniane, su cui attaccare qualsiasi tipo di concezione. Dal punto di vista della critica al potere, pensare che vi sia una natura a cui gli uomini devono riferirsi, condurrebbe, secondo Foucault, a credere in un fondamento, in una verità ultima indimostrabile.

Diversamente da Foucault (e da Iacono) io considero che sospettare del potere è necessario ma non sufficiente per raggiungere uno stato che non sia di «minorità». Occorre riconoscere anche le forze istintuali e pulsionali che ci attraversano. Il provare a riconoscerle non significa che vadano represses, oppure liberate per raggiungere una presunta emancipazione; significa semplicemente che dobbiamo, come ammetteva Spinoza, tenerne conto. In fondo già Callicle muoveva a Socrate la seguente critica: «Tu sposti la tua domanda sul piano della natura, se qualcuno parla secondo la legge, e viceversa sposti sul piano della legge, se l'altro si riferisce alla natura»⁷⁷. Una certa distanza da Callicle (e da Nietzsche) sarebbe rinvenibile nel sospetto in parte legittimo di Foucault su che cosa si debba intendere per natura. Se per tale concetto ci si riferisse ad una «natura razionalizzata» di tipo giusnaturalistico, l'atteggiamento di Foucault sarebbe da considerarsi condivisibile. Se invece intendiamo per natura ciò che il vitalismo nietzscheano ha descritto, allora è possibile trovare una base stabile su cui ergere e edificare un pensiero che non si accontenti di sospettare del potere del più forte ma anche si disponga a riconoscere quelle pulsioni innate del corpo umano quali la sessualità, l'aggressività, il desiderio di cibarsi e di sopravvivere da cui non solo occorre guardarsi per i loro aspetti più cruenti ma anche in parte soddisfarle⁷⁸. Una sociologia politica che si basa solo su un'ipotesi artificialista, su di un ipotetico re-

⁷⁷ Platone, *Gorgia*, 483 A.

⁷⁸ G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, cit., pp. 28-36. Ricordiamo che Fassò distingue un giusnaturalismo razionalistico da un giusnaturalismo naturalistico (anche se la proposizione mi sembra un po' ossimorica) a cui appartiene, secondo il giurista bolognese, anche e soprattutto la concezione di Callicle. Nel caso della filosofia di Nietzsche, ovviamente più articolata e complessa di quella di Callicle appena accennata e un po' caricaturale fattane da Platone, non si dovrebbe parlare di giusnaturalismo, perché per il filosofo tedesco non si tratterebbe tanto di applicare gli istinti naturali alla società, né si può parlare di giuspositivismo alla Hobbes, in cui gli istinti sono riconosciuti solo per essere repressi. Vedo Nietzsche più vicino ad una posizione spinoziana, così come è stato riconosciuto e approfondito da Deleuze, secondo la quale gli istinti (la potenza del corpo), sono dispiegati e 'temperati' dalla ragione.

ciproco *riconoscimento*⁷⁹ a mio avviso riconduce il pensiero ad un'ipotesi dialettica e storicista di ascendenza hegeliana ormai confutata dai tanti studi di psicologia sociale, di etologia e dalla storia stessa.

4. Biopolitica e natura umana in Nietzsche e Foucault⁸⁰

Intorno al concetto di biopotere espresso da Foucault alla metà degli anni '70, probabilmente per la prima volta durante le sue lezioni del 1976 al Collège de France intitolate *Difendere la società*, si è generato un equivoco secondo il quale il termine avrebbe designato un'idea nuova⁸¹. In realtà Foucault si era da sempre occupato del potere inteso come pratiche relazionali e discorsive che avevano per oggetto l'uomo, il suo corpo, la sua vita. Per *bios* Foucault non intende altro che la vita degli individui. Il biopotere è un'ulteriore precisazione della sua analisi del micropotere. In effetti, nel suo corso di soli due anni più tardi, intitolato *Nascita della biopolitica*, Foucault si rende conto, se vuole spiegare l'importanza che il potere concede alla vita, di dover parlare del capitalismo e del liberalismo. Ma non c'è niente in Foucault che alluda a pratiche strettamente bioetiche, anche se tali pratiche, è ovvio, rientrano nel più generale paradigma microfisico del potere. Il concetto di biopotere rischia di apparire ambiguo – Foucault tra l'altro utilizza indistintamente biopotere, biopolitica o biodiritto – tanto che almeno in Italia è stato utilizzato il termine in modi diversi da importanti filosofi come Agamben, Negri e Esposito. Il primo distingue il *bios* da *zoè*, ricorrendo ai termini benjaminiani e arendtiani di «nuda vita⁸²»; il secondo lo utilizza in modo propositivo collegandolo alla forma produttiva ma anche emancipativa del soggetto e del lavoro⁸³; il terzo individua una biopolitica affermativa a partire dalla vita stessa⁸⁴.

⁷⁹ Ovviamente mi riferisco genericamente alle teorie di Habermas e allievi, nonché ai vari Levinas, Ricoeur, Girard, che considerano le relazioni sociali e comunitarie come autofondanti e autofondate rispetto all'atto egoistico del singolo. Naturalmente non è questa la sede per una critica più approfondita.

⁸⁰ Il presente capitolo è stato presentato nella facoltà di Filosofia dell'Università di Firenze intitolato, *Politica e natura umana*, presso il *Laboratorio di Epistemologia e Ontologia*, tenuto l'8 marzo 2007. *Discussants*, Dimitri D'Andrea, Elena Acuti, Renata Badii che ringrazio per le domande e le osservazioni le quali hanno contribuito ad arricchire la revisione finale del testo stesso.

⁸¹ M. Foucault, *Difendere la società*, cit. Una puntualizzazione credibile sul tema che coincide con la mia analisi è per me il saggio di Thomas Lemke, *Oltre la biopolitica. Sulla ricezione di un concetto foucaultiano*, in M. Cometa, S. Vaccaro, *Lo sguardo di Foucault*, Meltemi, Roma, 2007, pp. 85-107. Di diverso avviso sul tema del potere inteso prima come pratiche di dominazione e poi come pratiche di libertà insiste V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, Meltemi, Roma, 2008, p. 226.

⁸² G. Agamben, *Homo sacer*, Einaudi, Torino, 1995.

⁸³ A. Negri, *Fabbrica di porcellana*, Feltrinelli, Milano, 2008.

⁸⁴ R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, cit..

Ciò è accaduto forse per provare a individuare meglio quello che Foucault non era riuscito a indicare: l'uscita dalla modernità. Infatti, se il potere, come sostiene Foucault, è pervasivo e colonizza interamente la vita degli individui, come è possibile affrancarsi dal potere? Come è possibile resistere? La violenza, come reazione al potere, è scomparsa? Ciò non significa, si badi bene, che per Foucault la violenza non esiste più nella società contemporanea. Egli la descrive in una sorta di *fenomenologia delle pratiche storiche*, chiedendosi del *come* il potere si impadronisca dei corpi, ma non delle *cause* della violenza. La violenza è costitutiva delle forme stesse di potere. Il potere infatti si riconosce laddove c'è resistenza. Ma la resistenza è il contrassegno e la presenza della battaglia. La lotta stessa è violenta, è, per così dire, il segno di un conflitto che non è stato pacificato e non ha trovato la vittoria totale di una forza su un'altra.

Le analisi della *Genealogia della morale* di Nietzsche e il pensiero di Max Weber avrebbero permesso a Foucault di comprendere che a partire dal XVII secolo si è assistito ad una *razionalizzazione*, ad un potere che ha teso ad occuparsi più della vita che della morte. Dunque, occorre distinguere l'origine del potere nella modernità come lotta per il potere e come addomesticamento del potere sulla popolazione. In un certo senso il potere è sia repressivo sia produttivo. Non si può mai disgiungere, nelle analisi foucaultiane, il potere dal suo *recto verso*, il sapere, che funge da produttore di credenze e di consenso.

Pertanto il concetto di biopotere non modifica l'insieme del ragionamento foucaultiano, ma precisa quello che era già emerso in *Sorvegliare e punire* pubblicato nel 1975. Il potere non è la sovranità, non un'istituzione, non è una dominazione, non è un'autorità. Altrimenti il potere sarebbe visibile e pertanto riconoscibile. Ciò non significa che la messa a nudo della sovranità sia stata superata (dialetticamente) dal biopotere. Il diritto, ad esempio, prosegue nel suo lavoro di giuridificazione. Esso rappresenta la schiuma del potere, l'effetto e la risultante dello scontro delle individualità. Tuttavia il centro del potere non è più lo Stato. Il potere si produce in pratiche lontane spazialmente e temporalmente rispetto ai palazzi di giustizia. Diacronicamente il potere, nel suo farsi genealogico, ha mostrato sempre la sua forza, e lo si può avvertire solo *dopo* la sua affermazione. La sua natura antropologica è natura relazionale intesa nei termini di forza e di lotta per la vita. È quella che Foucault definisce l'ipotesi di Nietzsche. Se vi è un'antropologia in Foucault, essa risiede proprio in questa immagine di derivazione nietzscheana. Ecco perché il potere inteso foucaultianamente è sempre stato potere della vita e sulla vita. Tuttavia, su questo punto Foucault si distanzia da Nietzsche proprio perché non riconosce una natura istintuale.

Il potere ha bisogno di legittimarsi, altrimenti non sarebbe creduto, e gli individui resisterebbero e si opporrebbero a certe pratiche. Il potere agisce solo quando è considerato giusto. Con la sovranità, il potere aveva bisogno del sacro per essere creduto, oggi il sacro è stato sostituito dal paradigma scientifico: il potere è creduto vero perché è creduto razionale.

Ciò comporta che il potere si accompagni con il sapere. Il trionfo potere-sapere-verità è inscindibile. Si crede al potere perché la scienza, scienza naturale e scienze sociali, producono 'certezze'. Come sostiene Legendre⁸⁵ non siamo fuori della sovranità e dunque della modernità; abbiamo bisogno del potere, lo desideriamo, al limite viviamo nel vuoto della sua scomparsa. Così il soggetto si crede autofondato, certo di se stesso, perché i meccanismi di biopotere lo convincono in ultima analisi di essere libero. Senza questa illusione, si sfalderebbe l'intera società. Storicamente l'autoconvincimento, l'autoassoggettamento, l'addomesticamento di sé ha radici lontane. Probabilmente parte con l'Occidente stesso. Qui non si può rinviare che agli studi storico sociali di Nietzsche, Freud, Weber, la Scuola di Francoforte, Elias e dello stesso Foucault. Secondo questi autori la storia della civiltà occidentale è la storia dell'assoggettamento e della rinuncia, la storia dell'addomesticamento del corpo, l'allontanamento della sua natura animale. Allora occorre ripercorrere genealogicamente la nostra storia che rimonta al periodo greco, romano e soprattutto cristiano. Come dimostrano le ultime lezioni di Foucault al Collège de France, le tecnologie del sé di derivazione platonica, stoica e cristiana mirano a far credere al soggetto di avere una coscienza, cioè un contenitore nel quale si nasconde la verità posta direttamente da Dio. Non si tratterebbe che di dirigersi alla ricerca della verità con pratiche di ascesi e tecniche di confessione per svelare a noi e al maestro che ci guida la giusta direzione nel comportamento. Siamo però in realtà di fronte a tecniche di sottrazione, di mortificazione del proprio corpo in vista di un altro mondo. Come indicano Nietzsche e Foucault, il corpo diventa iscrizione di segni di un potere volto a spingere i soggetti ad omologarsi. È ciò che Foucault chiamerà il *potere pastorale*. Il potere sarà creduto vero perché è sacro. Così gli individui si assoggettano e si convincono a seguire l'insegnamento del mestro e del pastore.

La novità del cristianesimo nella sua versione calvinista però non consiste tanto nella sacralità del potere quanto nel controllo 'democratico' sulla vita di ogni individuo. La vita del singolo diviene importante per quei poteri che hanno bisogno della forza lavoro. Se qualche anima può essere salvata, ogni corpo deve essere assoggettato alle stesse pratiche di produzione, omologazione e addomesticamento.

La storia della formazione degli stati europei è una lunga battaglia per il potere territoriale, ma anche una lunga battaglia per la colonizzazione della coscienza. I re hanno bisogno di legittimare le loro conquiste, e si sostituiscono lentamente alla funzione sacra del Papa. Se il centro del potere cambia, non cambiano le tecniche di convincimento dei soggetti. Ma solo con la formazione degli stati nazionali i re riprendono il modello del-

⁸⁵ P. Legendre, *Jouir du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote*, Paris, Editions de Minuits, 1976. Sarebbe interessante confrontare le sue tesi sul potere con le analisi di Foucault. Su Legendre rimando ora al mio: *Pierre Legendre: l'antropologia dogmatica di un giurista eterodosso*, Siena, Di Gips, 2008.

la pastorale e governano le anime degli individui. In particolare la governamentalità e le pratiche di polizia si sviluppano per Foucault con la nascita del capitalismo e della classe borghese. È vero dunque che non è presente in Foucault una teoria dell'istituzione. Vi è però un'analisi delle istituzioni. Ci sono le istituzioni, ma esse sono sempre il prodotto di un tipo di sapere che circola tra gli individui. Dunque, le istituzioni sono il riflesso e l'effetto di una mentalità (Foucault preferiva parlare di modelli, paradigmi o episteme). Esse fungono da catalizzatore e da *relais*, riproducendo, rafforzando e legittimando ciò che il potere è. In tal senso si danno istituzioni ma esse non possono essere spiegate sulla base di una teoria giuridica, perché ogni teoria è il riflesso di un potere-sapere di tipo storico-culturale. Non si fa una vera rivoluzione conquistando il Palazzo d'Inverno ma colonizzando il centro delle coscienze. Da un lato, si assiste a un rafforzamento dell'idea tipicamente cristiana della libertà di coscienza dell'individuo, dall'altro fin da subito i ricchi e i nobili chiedono al re e allo Stato più sicurezza. Si cade in un paradosso di difficile risoluzione già messo in luce da Nietzsche nella *Genealogia della morale*, nel quale il soggetto liberale oscilla. Si crede esista la libertà del soggetto: libertà di impresa, di proprietà, di opinione, libertà e responsabilità di fronte a Dio; un soggetto autofondato, certo di sé, libero nel contrattare con gli altri uomini e nello scambiare le proprie merci. Tuttavia, lo stesso soggetto si sente assediato dai rischi in cui incorre. Quindi, richiesta di leggi e di controlli della polizia sempre più insistenti e minuziosi. Divieti e proibizioni sempre più pressanti. Chi detiene le proprietà, legalizza i suoi comportamenti economici e le sue guardie private, che diventano guardie del re e dello Stato. Il ricco ha bisogno di proteggere le sue imprese e lo fa con tutte le armi a sua disposizione. Così intorno alle fabbriche e alle manifatture si costruiscono le case degli operai: lì si cura, lì si convince ad assoggettarsi attraverso l'ortopedia sociale, la pedagogia, le scienze sociali⁸⁶. Questa mentalità capitalistica scivola sempre di più all'interno dei soggetti delle classi sociali meno abbienti i quali vengono *disciplinati*. Essi acquistano per certi versi la logica capitalistica e si identificano così nel loro padrone, che rispettano ora non più come sfruttatore ma come benefattore. Il potere si razionalizza e permea l'intera vita degli individui: potere psichiatrico, potere medico, potere economico producono un sapere il cui scopo è controllare sempre di più la vita degli individui, che ad un certo punto non deve più terminare, perché svolge la funzione fondamentale di produrre. Prima si poteva morire, oggi si deve vivere. La vita è sacra, anche a costo di cadere nel paradosso che i costi economici qualche volta possono essere superiori se si mantengono certe persone in vita. Proliferano i diritti, in particolare i diritti soggettivi considerati naturali. Si prosegue nell'ideologia, avviata dal cristianesimo e poi rafforzata con il tomismo, che il razionale sia naturale e che la natura umana sia razionale.

⁸⁶ M Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit.

Il giusnaturalismo, nella sostanza, benché alcuni filosofi abbiano provato a denunciarlo, è presente e vivo. La natura è l'ultima frontiera del *bios*, e pertanto si forniscono diritti alla natura nel tentativo di bloccare l'usurpazione dell'uomo sull'uomo e sulla natura stessa. Ma il gioco non riesce perché viene considerato naturale tutto ciò che l'uomo pensa e produce. Non uscendo dalle pratiche discorsive in cui siamo immersi e non riconoscendo l'alterità, il non concettuale, si permane nel paradosso e nella circolarità di un meccanismo perverso che ha il solo scopo di governare e controllare gli individui. Foucault era da questo punto di vista giustamente sospettoso nell'affrontare la questione della natura umana⁸⁷, non perché negasse l'esistenza della natura, ma perché conosceva le tecniche di dominazione del linguaggio e il suo uso strumentale. Il concetto di natura, almeno dopo il cristianesimo, diviene un guscio vuoto riempito a piacimento nei modi più svariati, anzi utilizzato proprio a fini di assoggettamento. L'idea di un *lumen* naturale, un'essenza umana, una invariante razionale entro cui riconoscere l'identità umana è sinceramente fuorviante se non addirittura ingenua. Sarebbe possibile pensare a un tipo di naturalità corporea e fisica connessa a pulsioni presenti biologicamente nell'uomo, che però vanno intesi come quanti di energia piuttosto plastici e eterodiretti? Su questo tipo di natura, connessa più ad una visione nietzscheana e anticristiana, Foucault non spende molte parole. Lui sa bene che ogni regime discorsivo ha provato a disciplinare il corpo nei modi tipici del potere. Tuttavia, riguardo alla fenomenologia della violenza, se il potere ha ormai colonizzato tutte le coscienze, dovremmo giungere ad un punto in cui il potere, onnipervasivo e onnicomprensivo, pacifica le azioni dei soggetti. Certo, finché gli interessi contrastanti di centri di potere diversi confliggono, si avrà sempre una lotta e qualcuno che resiste e si oppone al potere stesso. Però non si potrà riconoscere quale tipo di potere avvantaggiare, perché in Foucault non esiste un metro, un fondamento con cui misurare la giustizia o la verità assoluta di un potere. Ma non è possibile vedere, diversamente da Foucault, che anche il corpo resiste al tentativo biopolitico di disciplinamento? Siamo davvero certi che i corpi sono docili e non reagiscono alla presa del potere? Siamo certi che la violenza sia stata pacificata oppure quello che ritorna come rimosso – in ambito familiare, nella microcriminalità, nelle violenze sulle donne – non sia un sintomo di un corpo che resiste alla pressione del biopotere? Foucault stesso ci aveva insegnato che molte delle malattie credute di tipo organico sono di fatto malattie sociali. Ciò da un lato dimostra, come gli studi di Ian Hacking⁸⁸ hanno tentato di verificare sulla scorta delle ipotesi foucaultiane, che alcune malattie non hanno un fondamento genetico, ma dall'altro dimostra che il corpo, pur nella sua complessità, reagisce. La

⁸⁷ N. Chomsky, M. Foucault, *Giustizia e natura umana* (a cura di S. Vaccaro), la palma, Palermo, 2004.

⁸⁸ I. Hacking, *La riscoperta dell'anima*, tr. di R. Rini, Feltrinelli, Milano, 1996.

malattia è sempre un sintomo di una reazione a qualcosa di forzatamente contronaturale che si oppone alla sanità del corpo. Foucault ha preso troppo sul serio l'aspetto linguistico dello strutturalismo novecentesco e dell'hedeggerismo, col rischio di ridurre l'uomo solo ad un residuo o a un precipitato storico-linguistico. Foucault non si allontana di molto dall'hegelismo storicista sia di destra sia di sinistra. La presunta morte dell'uomo che Foucault aveva pronosticato, rischia di essere definitivamente celebrata a causa del suo stesso pensiero. A un certo momento e alla fine della sua stagione, Foucault prova a definire una soggettività meno asservita, più critica e creativa, avendo però compreso l'opera nietzscheana solo parzialmente. L'ultimo Foucault, quello per intenderci della cura di sé, ritorna ai Greci; ritorna con i metodi genealogici di cui lui si serve. I Greci avevano del soggetto un'idea, ovviamente non cristiana, per i quali non era importante la rinuncia a questa vita, in vista di un aldilà ma, anzi, miravano alla potenza, al potenziamento, al rafforzamento di una vita degna di essere vissuta. Dovremmo imparare dai Greci; riconoscere che per secoli la nostra soggettività è stata asservita ad un tipo di spiritualità malata, in cui si è imposta la rinuncia, la giustificazione del dolore, la unidirezionalità della coscienza, la ricerca di una verità illusoria rispetto al miglioramento di noi stessi. Non fraintendiamo. Non si tratta di condividere quelle pratiche tipiche della società dei consumi che apparentemente appaiono come materialistiche e esaltatrici della corporeità ma che un realtà, secondo me, sono il compimento di un esito nichilistico (inteso in senso nietzscheano) del cristianesimo. Infatti molti giovani trattano il loro corpo solo come un mero supporto e lo usano come mezzo, *divertissement*, distrazione, trasgressione e non come centro della propria vita psicofisica. Occorre comprendere che è proprio la concezione cristiana nichilistica che ha prodotto storicamente la dicotomia mente/corpo, creando una frattura *insanabile* nell'agire umano provocando malattie psicosomatiche e patologie di comportamento giovanile. Si tratterebbe invece di recuperare l'individualità olistica che consenta di riappropriarsi del corpo, delle sue ragioni più profonde in una conciliazione e armonia che non indichi felicità o speranze illusorie ma serenità e piaceri psico-fisici⁸⁹.

⁸⁹ Ovviamente queste note avrebbero bisogno di più ampio respiro e approfondimento che in questa sede non è possibile trattare. Dimitri D'ndrea, leggendo queste pagine, ha notato che le mie considerazioni verterebbero con le riflessioni condotte da F. Julien, *Nutrire la vita*, tr. di M. Porro, Cortina editore, Milano, 2006.

CAPITOLO TERZO

A PARTIRE DA DELEUZE E FOUCAULT

1. *Deleuze attraverso Foucault*

È stato soprattutto G. Deleuze a sottolineare come la produzione teorica di Foucault presenti una particolarità molto significativa: quasi tutti i suoi libri contribuiscono alla formazione di una sorta di archivio, mediante strumenti decisamente originali e creativi, su «oggetti» come l'Ospedale generale nel XVII secolo, sulla clinica nel secolo successivo, sulla prigione nell'Ottocento, sulla soggettività nella Grecia antica e nel cristianesimo. Ma accanto a ciò, si deve prestare grande attenzione alla massa imponente dei colloqui che hanno accompagnato la pubblicazione dei libri, riassumendosi nella dinamica dell'attualizzazione, vale a dire nella domanda su cosa «ne è oggi della follia, della prigione, della sessualità», sulle «nuove modalità di soggettivazione», che non sono certamente né greche né cristiane. L'importanza attribuita dallo stesso Foucault ai colloqui derivava dal fatto che in essi si tracciavano delle «linee di attualizzazione», si formulavano delle «diagnostiche», che richiedevano altre modalità espressive rispetto a quelle presenti nelle grandi opere. L'osservazione dell'autore di *Differenza e ripetizione* è preziosa nel momento in cui indica una possibile via d'uscita dal complesso di confusioni e di corti circuiti interpretativi che sembra caratterizzare molta parte della letteratura secondaria su Foucault. La distinzione tra l'analisi dell'archivio, le «linee di stratificazione», e la «diagnostica», le «linee di attualizzazione», affonda le sue radici ben dentro il lavoro foucaultiano, come dimostra un lungo «passo» – da Deleuze ritenuto giustamente fondamentale e valido in generale anche per il seguito della ricerca – di *L'archeologia del sapere*:

L'analisi dell'archivio comporta dunque una ragione privilegiata, che è al tempo stesso vicina a noi, ma differente dalla nostra attualità ed è il bordo del tempo che circonda il nostro presente, che lo sovrasta e lo indica nella sua alterità; è ciò che sta fuori di noi e ci delimita. La descrizione dell'archivio sviluppa la sua possibilità (e la padronanza della sua possibilità) a partire dai discorsi che hanno appena cessato di essere nostri; la sua soglia d'esistenza è instaurata dalla frattura che ci separa da ciò che non sappiamo più dire, e da ciò che cade fuori della nostra pratica discorsiva; incomincia con l'esterno del nostro

linguaggio; il suo luogo è lo scarto delle nostre pratiche discorsive. In questo senso vale come nostra diagnosi. Non perché ci permetta di fare il quadro dei nostri tratti distintivi e di tracciare in anticipo la figura che avremo in futuro. Ma ci distacca dalle nostre continuità; dissipa quell'identità temporale in cui amiamo contemplarci per scongiurare le fratture della storia; spezza il filo delle teleologie trascendentali; e laddove il pensiero antropologico interrogava l'essere dell'uomo e la sua soggettività, essa fa brillare l'altro e l'estremo. Così intesa, la diagnosi non stabilisce la constatazione della nostra identità mediante il meccanismo delle distinzioni. Stabilisce che noi siamo differenza, che la nostra ragione è la differenza dei discorsi, la nostra storia è la differenza dei tempi, il nostro io la differenza delle maschere¹.

L'analisi archeologica segnala una differenza stabilendo la positività di un discorso come condizione di realtà, emersione, coesistenza per enunciati. L'archivio stesso, considerato come complesso articolato di enunciati, esprime quel meccanismo di discorsività che ha reso possibile il dire («cose») secondo precise regolarità. Il tema della differenza si sviluppa nel momento in cui l'archivio consente, nel presente, la pratica «diagnostica», rivelando l'estraneità di ciò che non è più: tale tema è presente all'interno di tutta la ricerca foucaultiana, nelle forme dell'alterità e – come testimonianza proprio *L'archeologia del sapere* – in quanto dispersione/dissoluzione dei principi e delle regole delle unità di misura tradizionali della critica e della periodizzazione storica, in grado di restituire la discontinuità/multiplicità dei discorsi. Soprattutto per quanto concerne quest'ultima forma, essa ben rappresenta la peculiare attenzione foucaultiana, di carattere appunto «metodologica», nei confronti della pluralità dei piani del discorso come articolazione della funzione enunciativa, che si traduce nella descrizione «semplice» degli stessi discorsi, con la loro «natura» aleatoria, il loro delinearsi come eventi capaci di realizzare effetti di verità e ambiti di possibilità per la produzione di «oggetti». Ciò può essere riassunto da quella particolare dinamica dell'indagine di Foucault che coglie come ogni pratica disegni, nel legame con altre, universi di senso, disponendo gli oggetti secondo modalità determinate, istituendo regole per la loro definizione di verità e per la loro descrizione in enunciati. In breve, si può dire che così ad ogni pratica «efficace» debbano corrispondere degli effetti di verità (cioè la produzione della verità dei suoi oggetti).

Ritornando alla «lettura» deleuziana, è da sottolineare come essa veda nell'opera complessiva di Foucault l'espressione di un'analisi accurata di «dispositivi» concreti, con delle dimensioni che specificano, man mano che vengono affrontate, lo stesso percorso della ricerca, con le sue note tappe essenziali. Il dispositivo è un «groviglio», un «insieme multilineare», che si tratta di «sbrogliare» attraverso una sorta di mappatura,

¹ G. Deleuze e F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 105.

un vero e proprio cartografare, un duro «lavoro sul campo». Ricordando gli elementi di fondo dell'indagine foucaultiana – gli «oggetti visibili», gli «enunciati formulabili», le «forze in esercizio», i «soggetti in posizione» – Deleuze li vede come dei «vettori» e dei «tensori»: «Così le tre grandi istanze che Foucault distinguerà, Sapere, Potere e Soggettività, non hanno affatto contorni definiti, ma sono catene di variabili che si svincolano le une dalle altre»². C'è una sensibilità profonda di Foucault, che è quella di tutti i «grandi pensatori», nei confronti delle crisi, delle scosse, che portano allo scoperto dimensioni e linee nuove, «mobili», linee di «spaccatura», di «frattura», che sono da considerare alla stessa stregua delle linee di «sedimentazione».

Le dimensioni di un dispositivo individuate per prime sono quelle della visibilità e della enunciazione, delle «curve di visibilità» e delle «curve di enunciazione». I dispositivi vanno considerati come delle «macchine per far vedere e far parlare», vale a dire che esse sono dotate di regimi di luce, capaci di distribuire il visibile e l'invisibile, facendo apparire o scomparire l'oggetto (si pensi, per esempio, al «dispositivo prigioniero», analizzato in *Sorvegliare e punire*, a quella «macchina ottica» che consente di vedere senza essere visti). Accanto a ciò, vanno considerati i regimi di enunciazione, responsabili anch'essi, come gli altri regimi, della «storicità» dei dispositivi. Scrive Deleuze:

[...] gli enunciati a loro volta rinviano a linee di enunciazione sulle quali si distribuiscono le posizioni differenziali dei loro elementi; e se le curve sono esse stesse enunciati è perché le enunciazioni sono curve che distribuiscono variabili, e che una scienza a un certo momento, o un genere letterario, o uno stato di diritto, o un movimento sociale si definiscono precisamente per mezzo dei regimi di enunciati che fanno nascere. Non sono né soggetti né oggetti, ma regimi che bisogna definire per il visibile e l'enunciabile, con le loro derivazioni, le loro trasformazioni, le loro mutazioni. E, in ogni dispositivo, le linee oltrepassano delle soglie, in funzione delle quali esse sono estetiche, scientifiche, politiche, ecc.³

Un'altra dimensione del dispositivo è quella delle «linee di forza», a cui è da riferire la «messa in rete» delle due prime dimensioni, di quelle «curve» che vengono così «relazionate» in maniera sempre differente, dato

² G. Deleuze, *Che cos'è un dispositivo?*, in Id., *Divenire molteplice. Saggi su Nietzsche e Foucault*, tr. a cura di U. Fadini, Ombre corte, Verona, 1996, p. 67 (si veda ora la nuova edizione accresciuta del 1999). Sono qui da ricordare anche altri contributi di Deleuze: oltre all'essenziale *Foucault*, tr. di P. A. Rovatti e F. Sossi, Feltrinelli, Milano, 1987, cfr., tra l'altro, i testi raccolti in *Pourparler. 1972-1990*, tr. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata, 2000, pp. 113-158 (*Fendere le cose, fendere le parole, La vita come opera d'arte, Un ritratto di Foucault*).

³ Ivi, p. 68.

che le linee di forza «agiscono come frecce che incrociano continuamente le cose e le parole e ne guidano continuamente la lotta». La linea di forza è ciò che si produce in qualsiasi rapporto, attraversando il complesso del dispositivo, risultando invisibile e indicibile, ma comunque «districabile»: Foucault si dedica al compito difficile della individuazione delle traiettorie, dei tracciamenti, qualificando lo spazio di queste linee come quello proprio del potere, interno al dispositivo e sempre variabile, in combinazione con il sapere. L'ultima dimensione, quella a cui Foucault ha prestato maggiore attenzione negli ultimi anni della sua ricerca, è definibile mediante la «scoperta» delle *linee di soggettivazione*, sulla base della considerazione di ciò che si realizza quando la forza non si rapporta ad un'altra, bensì si «incurva», «sprofonda e diventa sotterranea», fino a ritornare su di sé, ad agire su se stessa, ad autoafferire. La dimensione del Sé non è dunque per niente originaria, non è un piano di presupposizione, di vincolo necessario per tutto ciò che esiste: le linee di soggettivazione – perché di questo si tratta – esprimono processualità, *una produzione di soggettività all'interno di un dispositivo*. La linea di soggettivazione si forma là dove il dispositivo lo consente o comunque ne determina le condizioni di sviluppo. Per dirla in termini deleuziani: tale linea sfocia, meglio: fugge, dalle linee precedenti. Finalmente si può dire qualcosa di preciso su ciò che scaturisce dalla crisi del progetto iniziale di *La volontà di sapere*: «Il Sé non è né un sapere né un potere. È un processo di individuazione che riguarda gruppi o persone, e si sottrae ai rapporti di forze stabiliti così come ai saperi costituiti: una sorta di plus-valore. Non è detto che sia presente in ogni dispositivo»⁴.

⁴ Ivi, p. 69. Sulla problematizzazione foucaultiana della dimensione della soggettività (connessa con il tema della «verità») cfr. A. Marino, *L'analitica della soggettività di Michel Foucault*, in «Futuro anteriore», n. 6, 1998, pp. 163-192. A p. 169 di questo testo, Marino scrive, ricostruendo il percorso che porta Foucault a interessarsi sempre di più ai motivi della produzione di soggettività e delle «tecnologie del sé»: «La sostituzione, nella concezione del potere, di una griglia strategica e tattica a una griglia giuridica e negativa fa emergere, accanto alle tecnologie di governo degli altri, le tecnologie di governo di sé. Dominio di sé e dominio degli altri sono il prodotto di strategie complesse e interagenti le une sulle altre, che costituiscono un ambito dallo statuto teorico preciso: 'governamentalità' è l'espressione con cui designa l'interdipendenza tra le tecnologie del dominio sugli altri e le tecnologie del sé. Prendiamo i due postulati dell'analisi del potere di Foucault: 1) il potere non è una sostanza detenuta da una minoranza di privilegiati, ma un flusso che attraversa tutta la società; 2) il potere non è un'istanza repressiva, ma produttiva di sapere e che incita al discorso. Le conseguenze sono quanto meno sorprendenti. La sessualità non è la terra promessa dell'autonomia degli individui, il focolaio della emancipazione dell'umanità, il luogo ritrovato della verità che salva, ma un dispositivo di potere con fini di controllo: menzogna psicanalitica e verità poliziesca. Siamo a *La volontà di sapere*. Le succede un lungo silenzio. Foucault scopre che il legame tra soggettività e verità è irriducibile ai rapporti di potere e di sapere, vale a dire che sfugge alle maglie del dispositivo di sessualità. Esso funziona in quanto tale quando entra in contatto con altri flussi. Di sapere: medico, giuridico, letterario; di potere: religioso, poliziesco, pedagogico. In questo gioco di complementarità si rafforza e

Il problema di Foucault è sorto dunque nel momento in cui non ha ceduto alla fascinazione concettuale provocata dall'idea/immagine di dispositivi completamente definiti/circoscritti da una «linea avvolgente», senza l'ammissione della possibile presenza di vettori che «passino al di sopra o al di sotto», da un'altra parte. È la stessa concezione del dispositivo che ha impedito tale deriva, vale a dire l'indicazione di quelle componenti – linee di visibilità, di enunciazione, di soggettivazione, di incrinatura, di rottura – che delineano, incrociandosi e intrecciandosi, dimensioni mobili, variazioni, mutazioni di distribuzioni all'interno dei dispositivi, tra di essi e in direzione del nuovo. Se si considerano le linee di soggettivazione, così presenti nella ricerca foucaultiana, esse possono anche essere intese come ciò che può preparare, «al bordo estremo di un dispositivo», dei passaggi da un dispositivo ad un altro. In questo senso si comprende come si sia apprestato proprio uno studio delle variazioni delle dinamiche di soggettivazione, del loro assumere modalità diverse nei differenti dispositivi (da quello greco a quello cristiano, per arrivare infine al moderno): le linee di soggettivazione preparano in definitiva quelle che possono essere definite come delle «linee di frattura» e anche per questo non posseggono una «formula generale», richiedendo uno sforzo di analisi teso a definire una «topologia di formazioni soggettive all'interno di dispositivi mobili». Il venir meno della «formula generale» ha due precise conseguenze per una «filosofia dei dispositivi», che Deleuze rimarca con grande chiarezza anche perché esse toccano aspetti importanti dei contenuti della sua ricerca di pensiero e rappresentano, per così dire, il momento di maggiore vicinanza con il tracciato della sua riflessione. La prima è data dalla diffidenza, di più: dal «ripudio», nei confronti degli «universalisti» (che Deleuze, insieme a F. Guattari, espliciterà, in maniera «pedagogica», in *Che cos'è la filosofia?*, del '91):

L'universale in effetti non spiega niente, è lui che deve essere spiegato. Tutte le linee sono linee di variazione, che non hanno neppure coordinate costanti. L'Uno, il Tutto, il Vero, l'oggetto, il soggetto, non sono degli universalisti, ma singoli processi, di unificazione, di totalizzazione, di verifica, di oggettivazione, di soggettivazione, immanenti a un certo dispositivo. Allo stesso modo ogni dispositivo è una molteplicità, nella quale agiscono processi in divenire distinti da quelli che agiscono in un altro⁵.

Ciò consente di parlare, a proposito della filosofia di Foucault di pragmatismo, funzionalismo, pluralismo, addirittura di positivismo. Ma ciò

ha degli effetti positivi di produzione del discorso: le *eccezioni* che forma, funzionando come modo di specificazione degli individui, sono il catalogo delle perversioni, o luoghi come la famiglia o il dormitorio a alta densità sessuale.

⁵ Ivi, p. 71. Cfr. su questo punto specifico G. Deleuze e F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, tr. di A. De Lorenzis, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino, 1996, soprattutto la prima parte: «Filosofia».

che più la caratterizza è appunto questo rifuggire da qualsiasi progetto di «restaurazione di universali di riflessione, di comunicazione, di consenso» (al di là dei tentativi di connetterla con forza ad alcuni sviluppi della Scuola di Francoforte), che significa anche non ritenere possibili, una volta non ammessa l'universalità «di un soggetto fondatore o di una ragione per eccellenza», quegli «universali della catastrofe dove la ragione si alienerebbe e sprofonderebbe una volta per tutte». Riprendendo alcune osservazioni foucaultiane, Deleuze coglie in esse anche una punta polemica nei confronti della *vulgata* postmoderna, soprattutto quando si insiste su un biforcarsi continuo della ragione (non c'è una biforcazione della ragione!), su processi di diramazione e di instaurazione, su crolli e distruzioni, «a seconda delle configurazioni assunte dai dispositivi», tanto che, per dirla proprio con Foucault, «non ha alcun senso la proposizione secondo la quale la ragione è un lungo racconto ora terminato».

È possibile considerare le posizioni di Deleuze e Foucault, come ha fatto J. Russ in uno sforzo di raffigurazione del complesso tematico dell'etica contemporanea, come appartenenti a una dimensione di *pensiero dell'immanenza* che appare non preoccuparsi affatto di stimare, ad esempio, il valore relativo del dispositivo ricorrendo a «valori trascendenti in quanto coordinate universali»⁶. L'«etica della gioia» basata sulla potenza affermativa, sulla potenza piena del desiderio (nel senso di Deleuze) e l'etica come «estetica dell'esistenza», dipendente cioè dalle pratiche costitutive della soggettività e da una «stilistica estetica del sé» (nel senso di Foucault, a partire soprattutto dal secondo e dal terzo tomo della *Storia della sessualità*: rispettivamente *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*) possono essere appunto avvicinate per la loro carica critica nei confronti del tradizionale «modello del soggetto autonomo ed egemonico» e per la volontà, per dirla con A. Artaud, di «farla finita con il giudizio». Scrive Deleuze:

Già da molto tempo pensatori come Spinoza e Nietzsche hanno mostrato come i modi di esistenza dovessero essere ponderati secondo criteri immanenti, secondo la loro consistenza in termini di 'possibilità', in libertà, in creatività, senza alcun appello a valori trascendenti. Foucault farà anche allusione a criteri 'estetici', intesi come criteri di vita, e che sostituiscono di volta in volta una valutazione immanente alle pretese di un giudizio trascendente. Quando leggiamo gli ultimi libri di Foucault, dobbiamo capire il meglio possibile il programma che propone ai suoi lettori. Un'estetica intrinseca dei modi di esistenza, come ultima dimensione dei dispositivi⁷.

⁶ Ivi, p. 72. Cfr. J. Russ, *L'etica contemporanea*, tr. di A. Pasquali, a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna, 1997, pp. 39-47.

⁷ Idem.

Alla critica dei valori *e* dei giudizi trascendenti si collega la seconda conseguenza importante per la filosofia dei dispositivi, vale a dire lo spostamento d'attenzione rispetto alla «creatività variabile secondo i dispositivi». Il cambio di orientamento (il fatto che ci «si distoglie dall'Eterno» che anima valori *e* giudizi in senso «tradizionale») è operato nel tentativo di «concepire il nuovo», anzi di afferrare come sia possibile nel mondo la produzione della novità (non nel senso della «moda»). L'interesse va quindi alla novità dei regimi di enunciazione provocata dai diversi dispositivi che, da parte loro, si caratterizzano/definiscono proprio per la loro consistenza in novità *e* creatività, che vale a indicarne le possibilità concrete di trasformazione, di mutamento. In questa prospettiva, il discorso non può che ritornare sulle linee di soggettivazione, che sembrano particolarmente indicate, in virtù della loro abilità a sfuggire alle pretese di sovradeterminazione dei poteri *e* dei saperi, a rilanciare spunti di messa in crisi dei vecchi dispositivi. Il «nuovo» di un dispositivo è ciò che ne definisce la sua «attualità» e dato che apparteniamo ad un dispositivo, all'interno del quale si agisce, è decisivo riuscire a distinguere, al suo interno, la parte della storia (ciò che siamo, cioè «ciò che non siamo già più») e la parte dell'attuale (ciò che stiamo diventando). L'insistenza di Deleuze su questo punto è significativa, in quanto sono proprio questi i temi che gli permettono di avvicinare la sua posizione a quella dell'amico; sottolineando come la storia corrisponda, per così dire, all'archivio, a «ciò che siamo e cessiamo di essere», mentre l'attuale si propone come «l'abbozzo di ciò che diventiamo», è possibile affermare «plasticamente» che l'archivio è allora «ciò che ci separa ancora da noi stessi» e l'attuale è l'«altro» con cui parzialmente si va a coincidere:

Si è creduto talvolta che Foucault disegnasse il quadro delle società moderne come altrettanti dispositivi disciplinari, in opposizione ai vecchi dispositivi di sovranità. Ma non è così: le discipline descritte da Foucault sono la storia di ciò che cessiamo di essere a poco a poco, e la nostra attualità è caratterizzata da disposizioni di controllo aperto e continuo, molto *diverse* dalle recenti discipline chiuse. Foucault è d'accordo con Burroughs, che ci preannuncia un avvenire controllato piuttosto che disciplinato. [...] In ogni dispositivo dobbiamo districare le linee del passato prossimo e quelle dell'immediato futuro. La parte dell'archivio e quella dell'attuale, la parte della storia e quella del divenire, la parte dell'analitica e quella della *diagnostica*. Se Foucault è un grande filosofo è perché si è servito della storia a vantaggio di altre cose: come diceva Nietzsche, agire contro il tempo, e così sul tempo, in favore io spero di un tempo a venire. Perché ciò che appare come l'attuale o il nuovo secondo Foucault è ciò che Nietzsche chiamava l'intempestivo, l'inattuale, questo divenire che si biforca rispetto alla storia, questa diagnostica che va a collegarsi con l'analisi seguendo altre strade. Non predire, ma essere attenti all'ignoto che bussa alla porta⁸.

⁸ Ivi, pp. 73-74.

Servirsi della storia a vantaggio di altre cose significa innanzitutto prendere atto dell'entrata in una «nuova età dello spazio», in cui, come si afferma nel testo del '67 sulle *Eterotopie*, «si tratta anche di sapere quali siano le relazioni di prossimità, il tipo di stoccaggio, di circolazione, di identificazione e di classificazione degli elementi umani da privilegiare in questa o quella situazione per conseguire un certo fine. Viviamo in un'epoca in cui lo spazio ci si rivela sotto forma di relazioni di dislocazione»⁹. È ovviamente su questo piano che va posto il problema del potere, ma quello che maggiormente interessa qui è l'attenzione foucaultiana al secolo di fine millennio – a differenza di quello precedente, ossessionato proprio dalla storia – come a quel «tempo» che ha effettivamente affermato l'epoca dello spazio, del simultaneo, della giustapposizione del vicino e del lontano. L'autore di *Sorvegliare e punire* parla infatti esplicitamente dello spazio di dislocazione che avrebbe sostituito lo spazio aperto dell'infinito inaugurato da Galileo. Non è un caso che il problema del presente sia quello della dislocazione degli uomini, delle risorse, delle forme della circolazione delle merci e dei saperi. Rispetto a ciò vanno appunto considerate le tecniche e strategie di potere, che «sovradeterminano» il tessuto intero della vita sociale. Come ha scritto D. Lyon, insistendo ancora sul nesso di conoscenza («verità») e potere nei modi di Foucault,

[...] secondo quest'ottica, il potere non è qualcosa che si possiede, bensì una strategia. Il potere punta alla tensione e alla lotta costanti, mentre i sottoposti resistono secondo proprie tattiche. Nelle società moderne le persone vengono osservate in modo sempre più intenso, e le loro attività vengono documentate e registrate allo scopo di creare popolazioni che si conformino alle norme sociali. La conoscenza di quel che accade è perciò intrinsecamente correlata al potere¹⁰.

È certamente rispetto a quest'ordine di considerazioni che si può toccare la prossimità di Deleuze e Guattari ad alcuni dei temi di Foucault: pensare con radicalità vuol dire pensare contro la «storia», cogliere nel «presente» quei divenire che favoriscono l'eventualità di nuove creazioni. Il divenire è nell'«attuale» una sorta di «ambiente», da attraversare con sensibilità «geografica» piuttosto che «storica». Deleuze e Guattari ricordano, in quest'ottica, i due modi propri di considerazione dell'evento individuati da C. Peguy: uno

consistente nel fiancheggiarlo, nel raccoglierne l'effettuazione, il condizionamento e il deterioramento nella storia; ma l'altro consi-

⁹ M. Foucault, *Eterotopie*, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol.3 (1978-1985), tr. di S. Loriga, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 19.

¹⁰ D. Lyon, *L'occhio elettronico. Privacy e filosofia della sorveglianza*, tr. di G. Carlotti, Feltrinelli, Milano, 1997, p. 46.

ste nel risalire all'evento, nell'installarsi in esso come in un divenire, nel ringiovanire e contemporaneamente nell'invecchiare in esso, nel passare per tutte le sue componenti o singolarità. Può darsi che nulla cambi o sembri cambiare nella storia, ma tutto cambia nell'evento, noi compresi¹¹.

E ancora, con la sottolineatura della differenza tra l'attuale e il presente:

Il nuovo, l'interessante è l'attuale. L'attuale non è ciò che noi siamo, ma piuttosto ciò che diveniamo, ciò che stiamo diventando, ossia l'Altro, il nostro divenir-altro. Il presente, al contrario, è ciò che siamo e proprio per questo, ciò che non siamo più. Dobbiamo distinguere non soltanto il passato dal presente, ma, più profondamente, il presente dall'attuale¹².

L'attuale è dunque l'«adesso del divenire» e non la prefigurazione di un determinato percorso storico. È questa differenza tra il presente e l'attuale a consentire una presa di posizione critica (una presa di distanza) nei confronti di qualsiasi forma di «storicismo», di razionalizzazione «assoluta» del decorso storico, che ri(con)duce integralmente l'uomo all'orizzonte della storia. Il rinvio all'attuale permette anche di elaborare una risposta alla questione del consumarsi o meno del «destino dell'uomo» nell'immanenza storica che non suggerisce semplicemente la sostituzione di un altro centro di gravità rispetto a quello della storia (ad esempio, la natura, riproponendo così l'abituale contrapposizione tra «filosofia della storia» e «antropologia filosofica»)¹³. All'esistenza «storica», contrassegnata dagli ordini/comandi del presente, è possibile prospettare delle «linee di fuga» rappresentate comunque dai divenire che lo stesso presente veicola. È proprio questa attenzione alla dinamica dell'«evento», che «nel suo divenire sfugge alla storia», a richiamare, oltre la nietzscheana «eternità dei dive-

¹¹ G. Deleuze e F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 105.

¹² Ivi, p. 106. A proposito del rapporto che Foucault ha con la storia (prossimo a quello di Deleuze), Marino scrive: «A differenza delle filosofie della storia, che si confrontano con il passato per trovarvi le stigmate dell'identità del presente, la storia secondo Foucault non ci dice quello che siamo, ma quello da cui ci stiamo differenziando. Non ha la funzione di rafforzare in maniera esponenziale, col prodotto delle generazioni, il nostro senso di identità, ma di mostrare il nostro divenir-altro. La linea che ci lega ai Greci, non è l'invariante di un nuovo umanesimo, ancor più seducente perché con sempre meno soggetto, ma il percorso sagittale di una riflessione che dal passato cade nel cuore del presente, per farlo balzare nella sua differenza, nella sua irriducibilità: la sua attualità» (A. Marino, *L'analitica della soggettività di Michel Foucault*, cit., p. 171).

¹³ Su questo tema cfr. gli studi di O. Marquard in *Apologia del caso*, tr. e cura di G. Carchia, Il Mulino, Bologna, 1991, *Estetica e anestetica*, tr. e cura di G. Carchia, Il Mulino, Bologna, 1994 e *Compensazioni: antropologia ed estetica*, tr. e cura di T. Griffero, Armando, Roma, 2007.

nire», quel «fuori-interno» di Foucault che sta alla base – ne è l'anima – di un processo incessante di differenziazione, che è irriducibilmente «creativo» (di «nuove terre» e di «nuovi popoli», per dirla ancora con Deleuze e Guattari), che «eccede», non può non farlo, «il confine stesso della storia» (F. Masini) e le sue logiche di sopraffazione¹⁴.

2. Relazioni incerte. Tra Deleuze e Foucault

Uno dei primi documenti dell'attenzione di Deleuze all'opera foucaultiana è costituito dall'ampia recensione a *Le parole e le cose* pubblicata su «Le Nouvel Observateur» nel giugno del 1966, con il titolo *L'uomo, una esistenza incerta*. In essa Deleuze sottolinea immediatamente come la nozione di rappresentazione (con i suoi elementi e momenti caratterizzanti: «il suo sistema di identità, di differenza, di sdoppiamento e di riflessione», «il suo spazio specifico»), propria di quell'«età classica» che sta tra il Rinascimento e la «modernità», consenta a Foucault di indicare il dispiegarsi di ogni sapere in uno «spazio» apposito, specifico, peculiare. Il Rinascimento è quell'epoca che articola il sapere come «interpretazione di segni», considerando il rapporto del segno con ciò che esso significa come del tutto interno all'ambito delle «similitudini». È proprio nel XVII secolo che questo spazio dei segni lascia il posto a quello della rappresentazione, «che riflette i significati e decompone le similitudini», nell'affermazione del «nuovo ordine di identità e differenze» (espresso dal *Don Chisciotte*, «prima grande manifestazione del fallimento dei segni a favore di un mondo della rappresentazione»):

Questo Ordine, questa forma della rappresentazione, si troverà riempita da disposizioni positive fondate su serie empiriche: 'Storia naturale', 'Teoria della moneta e del valore', 'Grammatica generale'. Tra questi tre ordini positivi si produce ogni sorta di risonanza, dovuta alla loro comune appartenenza allo spazio della rappresentazione: il 'carattere' è la rappresentazione degli individui della natura, la 'moneta', quella degli oggetti del bisogno, il 'nome', quella del linguaggio stesso¹⁵.

¹⁴ F. Masini, *Utopia e storia*, in F.M., *Le stanze del labirinto. Saggi teorici e altri scritti*, a cura di U. Fadini, prefazione di S. Givone, Ponte alle Grazie, Firenze, 1990, pp. 183-193.

¹⁵ G. Deleuze, *L'uomo, un'esistenza incerta*, in Id., *Divenire molteplice. Nietzsche, Foucault e altri intercessori*, tr. a cura di U. Fadini, Ombre corte, Verona, 1999, p. 62 (si veda ora anche la tr. compresa in G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste: 1953-1974*, tr. a cura di D. Borca, introduzione di P. A. Rovatti, Einaudi, Torino, 2007). Il testo di riferimento (che fa da «sfondo» a queste mie annotazioni) per ricostruire il complesso degli interessi e delle attenzioni che lega l'indagine di Deleuze a quella foucaultiana è ovviamente G. Deleuze, *Foucault*, cit.

Il punto cruciale del ragionamento foucaultiano è che «l'uomo non esiste né può esistere» all'interno di questo spazio del sapere: non si dà come «realtà densa e primaria», come «oggetto difficile e soggetto sovrano di ogni conoscenza possibile» (Foucault). La questione è allora quella di individuare/indicare le condizioni che hanno consentito la formazione delle scienze dell'uomo (che si sarebbero formate nel corso del XVIII secolo), di cogliere concretamente la data di nascita dell'uomo. Deleuze osserva come sia estremamente complicato affrontare la risposta foucaultiana, che consiste nell'affermare che l'uomo esiste soltanto nel momento in cui lo spazio della rappresentazione (il suo «mondo») viene meno, si dissolve, «sotto la spinta di istanze non rappresentabili e non rappresentative». Devono nascere la biologia, l'economia politica e la filologia, nel senso che le condizioni di possibilità del vivente sono cercate nella vita stessa (Cuvier); le condizioni dello scambio e del profitto nel lavoro (Ricardo); la possibilità del discorso e della grammatica nella «profondità storica» delle lingue (Grimm, Bopp). È nel momento in cui gli «esseri viventi», dopo il venir meno dello spazio della rappresentazione, si collocano nella «profondità specifica della vita», le ricchezze nel dinamismo delle forme produttive, le parole nel fluire del linguaggio, che la «storia naturale» abbandona il campo a favore della biologia, la teoria della moneta a vantaggio dell'economia politica e la grammatica generale lascia il posto all'affermazione della filologia. Scrive Deleuze:

«[...] l'uomo si scopre di due modi. *Da una parte*, come dominato dal lavoro, dalla vita, dal linguaggio; di conseguenza come oggetto di scienze positive nuove, che dovranno assumere come modello la biologia o l'economia politica o la filologia. *Dall'altra parte*, come fondatore di queste nuove positività sulla base della categoria della propria finitezza: alla metafisica dell'infinito si sostituisce una analitica del finito che trova nella vita, nel lavoro e nel linguaggio le sue strutture 'trascendentali'. L'uomo dunque ha un essere doppio. Ciò che viene demolito è la sovranità dell'identico nella rappresentazione. L'uomo è attraversato da una disparità essenziale, come da una *alienazione di diritto*, separato da se stesso dalle parole, dai lavori e dai desideri. E in questa rivoluzione, che manda in frantumi la rappresentazione, la stessa cosa deve dirsi del Differente, la differenza non si subordina più al medesimo: la rivoluzione di Nietzsche»¹⁶.

¹⁶ Ivi, p. 63. Sulla «rivoluzione di Nietzsche» è scontato rinviare allo studio di Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, tr. di F. Polidori, introduzione di M. Ferraris, Feltrinelli, Milano, 1992. Approfitto di questa nota per ricordare lo studio di J. Rehmann, *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione* (tr. e cura di S. G. Azzarà, Odradek, Roma, 2009), particolarmente critico rispetto ad una «lettura postmodernista di Nietzsche» come quella inaugurata dai filosofi francesi della «differenza».

Le scienze dell'uomo si sono costituite non quando l'uomo si è posto come oggetto della rappresentazione o ha creduto di avere una storia, bensì in conseguenza di una sua «destoricizzazione», vale a dire nel momento in cui le parole, i viventi, le produzioni hanno acquisito una storicità che consente loro di fare a meno dell'uomo e della sua rappresentazione. Le scienze dell'uomo si sono formate «mimando» la biologia, l'economia politica, la filologia, restaurando l'antico ordine della rappresentazione, «caricato», però, delle «risorse dell'inconscio». Deleuze sottolinea *questo* tema foucaultiano: dall'età classica alla modernità, si va da uno stadio in cui l'uomo non esiste ancora ad un altro in cui è già svanito. E allora l'analitica della finitezza non è utile per fare scienza (dell'uomo), bensì per delineare una «nuova immagine del pensiero», di un pensiero che non si contrappone più ad un impensato, ma che lo colloca al suo interno, come un «fuori» rispetto al quale la relazione più intima, più interna, è assolutamente essenziale. Ancora con le «parole» deleuziane, a proposito di tale «pensiero»:

[...] un pensiero che sarebbe di per sé in rapporto con l'ignoto e di diritto attraversato da una sorta di incrinatura senza la quale non potrebbe esercitarsi. L'incrinatura non può essere colmata perché è l'oggetto più alto del pensiero: l'uomo non la colma né la ricompone, l'incrinatura, al contrario, è nell'uomo la fine dell'uomo o il punto originario del pensiero. *Cogito* per un io dissolto[...] E nel sapere che concerne l'uomo, solo l'etnologia, la psicanalisi e la linguistica la oltrepassano effettivamente, costituendo i tre grandi assi della analitica del finito¹⁷.

In questa prospettiva si dà la possibilità di collegare *Le parole e le cose* con i due precedenti grandi libri foucaultiani: *Storia della follia* e *Nascita della clinica*, soprattutto attraverso la messa in luce dei caratteri più pregnanti del «metodo archeologico», di quello studio del «sottosuolo» nel quale si inoltra un pensiero, allo scopo di formare i propri concetti, attento a percepire la diversità degli «strati», le mutazioni e le variazioni topografiche, le molteplici organizzazioni degli spazi nuovi (le trasformazioni che rendono possibile l'«immagine classica» del pensiero stesso o quella «moderna»). L'obiettivo è dunque quello di cogliere le eventualità di un «pensiero puro», gli eventi «che determinano in una data epoca uno spazio del sapere», quello spazio, presupposto da un'immagine del pensiero, in cui si dispiegano le «causalità» sociologiche e psicologiche. Deleuze insiste opportunamente sul fatto che così si delinea, al posto del tradizionale studio delle «opinioni», uno «studio sincronico del sapere» e delle sue condizioni di realizzazione:

Un tale metodo ha almeno due risultati paradossali: sposta l'importanza dei concetti e anche quella degli autori. Così ciò che è rilevante

¹⁷ Ivi, pp. 64-65.

per definire l'Età classica non è il macchinismo né la matematica, ma quel capovolgimento nel regime dei segni, che cessano di essere una figura del mondo e cadono nella rappresentazione: solo questo rende possibile e la *'mathesis'* e il macchinismo. Allo stesso modo, ciò che è importante non è sapere se Cuvier sia fissista, ma come, in reazione al punto di vista della storia di cui Lamarck è ancora prigioniero, formi una biologia che rende possibile e l'evoluzionismo e la discussione sull'evoluzionismo. In linea di massima [...], i grandi dibattiti di opinione sono meno importanti dello spazio del sapere che li rende possibili; e non sono necessariamente gli stessi autori ad essere grandi a livello della storia più visibile e a livello dell'archeologia. Foucault può dire: «l'ho appreso più chiaramente in Cuvier, in Bopp, in Ricardo, che in Kant o in Hegel», e mai è più filosofo di quando rifiuta le grandi linee a vantaggio di una genealogia sotterranea, più segreta¹⁸.

Se si prende in considerazione l'intervento deleuziano su *Che cos'è un dispositivo?* (1988), ci si trova di fronte ad un quadro esauriente del complesso delle posizioni di Foucault, ad una analisi delle tre grandi istanze del Sapere, del Potere e della Soggettività, che sono da considerarsi come delle «catene di variabili», prive di «contorni definiti», tese a svincolarsi «le une dalle altre». Deleuze insiste sulla «sismicità» del pensiero foucaultiano, sulla capacità che esso ha di individuare, attraverso una qualche crisi, delle nuove dimensioni, delle nuove linee. Accanto alle «linee di sedimentazione» bisogna infatti porre anche le «linee di spaccatura» e il «lavoro sul campo» consiste proprio nel districare la matassa formata dalle linee di un dispositivo, il che vuol dire «tracciare una mappa, cartografare, percorrere terre sconosciute» o anche «piazarsi» sulle linee che attraversano e trascinano. Rispetto al dispositivo, le prime due linee districate da Foucault sono le curve di visibilità e di enunciazione, da intendersi, alla maniera di Roussel, «come macchine per far vedere e per far parlare»¹⁹. La visibilità viene messa in connessione con il dispositivo e non semplicemente rinviata ad una luce che illuminerebbe degli oggetti già presenti: in questo senso si può dire che essa consiste di linee di luce che concretizzano figure variabili e però inseparabili da un qualche dispositivo. Con le parole di Deleuze:

Ogni dispositivo ha un suo regime di luce, un modo in cui questo si offusca, si smorza e si diffonde, distribuendo il visibile e l'invisibile, facendo nascere e scomparire l'oggetto che senza di lei non esiste.

¹⁸ Ivi, pp. 65-66.

¹⁹ A Roussel, Foucault ha dedicato un celebre saggio, *Raymond Roussel*, tr. di E. Brizio, Cappelli, Bologna, 1978 (si veda anche la tr. dello stesso testo, a cura di M. Guareschi, pubblicata da Ombre corte, Verona, 2001). Sull'interesse foucaultiano nei confronti di Roussel cfr. J. Revel, *Foucault, le parole e i poteri*, Manifestolibri, Roma, 1996, pp. 46-50.

Non è solo la pittura, ma l'architettura: così il 'dispositivo prigioniero' come macchina ottica, per vedere senza essere visto. Se c'è una storicità dei dispositivi, è quella dei regimi di luce, ma anche quella dei regimi di enunciato. Perché gli enunciati a loro volta rinviano a linee di enunciazione sulle quali si distribuiscono le posizioni differenziali dei loro elementi; e se le curve sono esse stesse enunciati è perché le enunciazioni sono curve che distribuiscono le variabili, e che una scienza a un certo momento, o un genere letterario, o uno stato di diritto, o un movimento sociale si definiscono precisamente per mezzo dei regimi di enunciati che fanno nascere. Non sono né soggetti né oggetti, ma regimi che bisogna definire per il visibile e l'enunciabile, con le loro derivazioni, le loro trasformazioni, le loro mutazioni. E, in ogni dispositivo, le linee oltrepassano delle soglie, in funzione delle quali esse sono estetiche, scientifiche, politiche, ecc.²⁰

Altre linee passano per i luoghi di un dispositivo, producendosi «in ogni relazione da un punto ad un altro»: sono le linee di forza, capaci di «retificare» le altre linee, di concretizzarsi nell'andirivieni dal vedere al dire e viceversa, di disegnare, nel suo essere invisibile e indicibile, la «dimensione del potere» («e il potere è la terza dimensione dello spazio»), che è interna al dispositivo e varia con i dispositivi. Ma ancora un altro tipo di linee è scoperto da Foucault, ed è quello delle linee di soggettivazione, rispetto al quale Deleuze osserva come esso sia indispensabile per non provocare una chiusura definitiva dei dispositivi su linee di forza considerate appunto invalicabili. Il superamento della linea di forza è necessario al fine di trovare nuovi orientamenti ai dispositivi e si realizza nel momento in cui proprio la linea di forza, come si è già riferito (e sia concessa questa ripetizione),

[...] s'incurva, forma dei meandri, sprofonda e diventa sotterranea, o piuttosto quando la forza, anziché entrare in rapporto lineare con un'altra forza, ritorna su di sé, agisce su se stessa o autoafferisce. Questa dimensione del Sé non è affatto una determinazione preesistente che si troverebbe bell'è fatta. Anche qui una linea di soggettivazione è un processo, una produzione di soggettività in un dispositivo. Essa deve formarsi, nella misura in cui il dispositivo lo permette o lo rende possibile. È una linea di fuga. Sfugge alle linee precedenti, se ne fugge. Il Sé non è un sapere né un potere. È un processo di individuazione che riguarda gruppi o persone, e si sottrae ai rapporti di forze stabiliti così come ai saperi costituiti: una sorta di plus-valore. Non è detto che sia presente in ogni dispositivo»²¹.

²⁰ G. Deleuze, *Che cos'è un dispositivo?*, in Id., *Divenire molteplice*, cit., p. 68. Approfitto di questa nota per rinviare anche a G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma, 2006.

²¹ Ivi, pp. 69-70.

Deleuze rinvia al dispositivo della città ateniese, che per Foucault rappresenta «il primo luogo d'invenzione di una soggettivazione», nel senso che nella città si sviluppa una linea di forze che si concretizza nella «rivalità degli uomini liberi», articolandosi poi in maniera diversa (anzi, da essa se ne distacca un'altra assai differente): secondo una modalità che vede in colui che dirige gli uomini liberi il presentarsi di una padronanza di sé, che presuppone delle regole che stanno alla base di una soggettivazione «autonoma», «anche se è chiamata di conseguenza a fornire nuovi saperi e ad ispirare nuovi poteri». La ricerca di Foucault, «brutalmente interrotta», è rivolta soprattutto a mostrare la varietà dei processi di soggettivazione, a studiare nel dettaglio le variazioni delle formazioni soggettive all'interno di dispositivi dinamici, mobili. Questi ultimi sono costituiti da linee di soggettivazione, di visibilità, di enunciazione, di incrinatura, che si intrecciano, variano e si distribuiscono, originandone altre. Deleuze vede derivare da ciò due conseguenze essenziali per una filosofia dei dispositivi: la prima è quella del rifiuto degli universali, che non spiegano assolutamente niente, dovendo invece essere spiegati (motivo, questo, che attraversa l'intera opera di Deleuze. Con Foucault, il filosofo di *Differenza e ripetizione* sottolinea come tutte le linee siano linee di variazione (senza «coordinate costanti»):

L'Uno, il Tutto, il Vero, l'oggetto, il soggetto, non sono degli universali, ma singoli processi, di unificazione, di totalizzazione, di verifica, di oggettivazione, di soggettivazione, immanenti a un certo dispositivo. Allo stesso modo ogni dispositivo è una molteplicità, nella quale agiscono processi in divenire distinti da quelli che agiscono in un altro. [...] È forse la Ragione che pone il maggior problema, perché processi di razionalizzazione possono agire su segmenti o zone di tutte le linee considerate. Foucault rende omaggio a Nietzsche di una storicità della ragione; e sottolinea tutta l'importanza di una ricerca epistemologica sulle diverse forme di razionalità nel sapere (Koyré, Bachelard, Canguilhem), di una ricerca socio-politica dei modi di razionalità nel potere (Max Weber). Forse riserva per sé la terza linea, lo studio dei tipi del 'ragionevole' in eventuali soggetti. Ma ciò che essenzialmente rifiuta è l'identificazione di questi processi in una Ragione per eccellenza²².

Deleuze condivide con Foucault, come si è già visto, la diffidenza nei confronti degli universali di comunicazione, di riflessione, di consenso e ciò lo porta a non avvicinare troppo la ricerca dell'autore di *La volontà di sapere* a quella degli esponenti oggi più conosciuti di una tradizione di indagini che fa parzialmente riferimento alla «Scuola di Francoforte», a non accettare l'idea dell'universalità di un soggetto fondatore o di una ragione capace di giudicare i dispositivi (e neppure quella del darsi di «universa-

²² Ivi, p. 71.

li della catastrofe», in cui «la ragione si alienerebbe e sprofonderebbe una volta per tutte»). In *Che cos'è la filosofia?* si legge, in relazione anche con le posizioni «post-filosofiche» di R. Rorty:

[...] Né la filosofia trova estremo rifugio nella comunicazione, che lavora in potenza soltanto delle opinioni per creare un 'consenso' e non un concetto. L'idea di una conversazione democratica occidentale tra amici non ha mai prodotto il minimo concetto [...]. La filosofia non contempla, non riflette, non comunica, benché essa debba creare dei concetti per queste azioni o passioni. La contemplazione, la riflessione, la comunicazione non sono discipline ma macchine per formare degli Universali in tutte le discipline. Gli Universali di contemplazione, o anche di riflessione, sono come le due illusioni che la filosofia ha già coltivato nel suo sogno di dominare le altre discipline [...]; e la filosofia non si procura più onore presentandosi come una nuova Atene e ripiegandosi su Universali della comunicazione che fornirebbero le regole di un controllo immaginario dei mercati e dei media [...]. Il primo principio della filosofia è che gli Universali non spiegano niente, ma devono invece essere spiegati²³.

Non c'è bisogno di valori trascendenti, in quanto coordinate universali, per stimare il valore di un dispositivo, le sue configurazioni («non c'è una biforcazione della ragione, ma essa non cessa di biforcarsi»: la «ragione» non è «un lungo racconto ora terminato»). Il richiamo, tra l'altro, è ancora una volta alla «grande identità Spinoza-Nietzsche», a quei pensatori che hanno insistito sulla opportunità di valutare i modi di esistenza secondo criteri immanenti: Foucault rinvia a criteri «estetici» come criteri di vita capaci di articolare una considerazione appunto «immanente», al posto del giudizio trascendente (per Deleuze si dà la possibilità di rintracciare negli ultimi libri foucaultiani una «estetica intrinseca dei modi

²³ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. XIV-XV. Sul rapporto di Foucault con la «Scuola di Francoforte» cfr. S. Berni, *Soggetti al potere. Per una genealogia del pensiero di Michel Foucault*, Mimesis, Milano, 1998 (ora parzialmente compreso, con modifiche, in S. Berni, *Nietzsche e Foucault. Corporeità e potere in una critica radicale della modernità*, Giuffrè, Milano, 2005). Approfitto di questo rinvio per ricordare altri autori di studi recenti, nella nostra lingua, sul pensiero francese: P. Amato, F. Barani, E. Basso, L. Bernini, S. Catucci, S. Del Bono, S. Chignola, A. Cutro, E. De Cristofaro, C. Di Marco, C. Dovolich, M.P. Fimiani, M. Iacomini, A. Mariani, O. Marzocca, P. Napoli, A. Pandolfi, A. Ruini, V. Sorrentino, O. Marzocca, S. Vaccaro, S. Righetti (del quale segnalo *Soggetto e Identità. Il rapporto anima-corpo in Merleau-Ponty e Foucault*, Mucchi, Modena, 2006). Si veda anche G. Panella – G. Spena, *Il lascito Foucault*, Clinamen, Firenze, 2006 e, più in generale, M. Iofrida, con il suo stimolante e innovativo *Per una storia della filosofia francese contemporanea. Da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Mucchi, Modena, 2007. Da menzionare sono anche gli studi di A. Sartini, *Figure della differenza. Percorsi della filosofia francese del Novecento*, B. Mondatori, Milano, 2006 e *L'esperienza del fuori. Linee di filosofia del Novecento*, Clinamen, Firenze, 2009.

di esistenza, come ultima dimensione dei dispositivi»). Già Russ ha evidenziato il delinarsi – nel secondo e nel terzo tomo della «Storia della sessualità»: *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé* – di un'etica connessa proprio con le pratiche costitutive della soggettività e con una «stilistica estetica del sé» (quindi di un'etica come «estetica dell'esistenza», che si affianca a quell'«etica dell'immanenza» proposta da Deleuze, a quell'«etica della gioia» che si delinea, mediante il confronto con Spinoza e Nietzsche, su una base di affermazione della *cupiditas*, di quel desiderio che si presenta appunto come «potenza affermativa»: «Liberare la teoria del desiderio da ogni idea di assenza, vuol dire ritrovare insieme *gioia* e *saggezza*, collocarsi nella forza, nell'azione e nell'energia, affermare il *conatus* e i suoi flussi. Se il desiderio è mancanza, è anche tristezza. Al contrario, la potenza piena del desiderio è virtù e saggezza, come in Spinoza»²⁴. Russ sottolinea però anche l'irriducibilità del desiderio al piacere, in termini tali che saranno da tenere ben presenti nell'ultima parte di questo mio testo, quando verranno analizzate le «note» di Deleuze (intitolate proprio *Desiderio e piacere*) sulle convergenze e divergenze con l'amico Michel: il desiderio è infatti «estraneo all'assenza», è «produzione e invenzione separate dalla morte e dalla colpevolezza», è «forza infinitamente positiva» e non lo si può ridurre «alla legge o alle feste del piacere», che interrompe, al di là della sua gradevolezza e indispensabilità, il flusso di quelle forze creatrici che determinano «soluzioni inedite» (è il desiderio, non il piacere, a proporci la dimensione dell'etica, nel senso, come rileva ancora Russ, che è il desiderio che ci fa tendere verso la «potenza», verso la «creazione» e la «gioia»). Ricordo ancora un «passo» di *Che cos'è la filosofia?*:

Non abbiamo la minima ragione di pensare che ci vogliano valori trascendenti per raffrontare e selezionare i modi di esistenza, per decidere che uno è 'migliore' dell'altro. Al contrario, non ci sono che criteri immanenti e una possibilità di vita si valuta in sé, in base ai movimenti che traccia e alle intensità che crea su un piano di immanenza; è respinto ciò che non traccia e non crea. Un modo di esistenza è buono o cattivo, nobile o volgare, pieno o vuoto, indipendentemente dal Bene e dal Male e da ogni valore trascendente: non c'è mai altro criterio che il tenore di esistenza, l'intensificazione della vita²⁵.

La seconda conseguenza per una filosofia dei dispositivi è l'attenzione per il nuovo, per quella creatività che varia secondo i dispositivi stessi. C'è in Foucault, ad esempio, una forte sensibilità per la novità dei regimi di enunciazione, al di là della stessa originalità degli enunciati, e questo voler concepire il nuovo si mette alla prova proprio nella valutazione della consistenza «in novità e creatività» dei dispositivi, nella «presa» delle loro

²⁴ J. Russ, *L'etica contemporanea*, cit., p. 40.

²⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 64-65.

capacità di trasformazione o del loro incrinarsi a vantaggio di altri dispositivi «futuri» (in questo orientamento si concretizza uno sguardo vigile su quelle linee di soggettivazione che sembrano indicare vie di creazione, in quanto sfuggono, in una qualche maniera, alle dimensioni del sapere e del potere: e ciò non riguarda soltanto il passato, ma concerne anche le soggettivazioni moderne e quelle presenti). Scrive Deleuze:

Apparteniamo a certi dispositivi e agiamo in essi. La novità di un dispositivo in rapporto ai precedenti la chiamiamo la sua attualità. Il nuovo è l'attuale. L'attuale non è ciò che siamo, ma piuttosto ciò che diventiamo, ciò che stiamo diventando, cioè l'Altro, il nostro diventare-altro. In ogni dispositivo occorre distinguere ciò che siamo (ciò che non siamo già più) e ciò che stiamo diventando: *la parte della storia e la parte dell'attuale*. La storia è l'archivio, il disegno di ciò che siamo e cessiamo di essere, mentre l'attuale è l'abbozzo di ciò che diventiamo. Dunque la storia o l'archivio è ciò che ci separa ancora da noi stessi, mentre l'attuale è questo Altro con cui già coincidiamo²⁶.

E ancora si sottolinea come Foucault descriva le discipline come «la storia di ciò che cessiamo di essere a poco a poco» e la nostra «attualità» come «caratterizzata da disposizioni di *controllo* aperto e continuo, molto *diverse* dalle recenti discipline chiuse». È in questo senso che Foucault – vale la pena ricordarlo – è vicino a Burroughs, anzi è «d'accordo» con lo scrittore di *Il pasto nudo*, che «ci preannuncia un avvenire controllato piuttosto che disciplinato»: ed è qui che Deleuze dichiara una concordanza di vedute con Foucault, nel momento in cui si fa appello a linee di soggettivazione in grado di resistere alla nuova dominazione, linee differenti da quelle che si opponevano al quadro disciplinare. In quest'ottica il lavoro critico di Foucault appare contraddistinto dal fatto di utilizzare la storia «a vantaggio di altre cose», di districare, in ogni dispositivo, «le linee del passato prossimo e quelle dell'immediato futuro», «la parte dell'archivio e quella dell'attuale, la parte della storia e quella del divenire, *la parte dell'analitica e quella della diagnostica*». Giustamente Deleuze richiama il seguente, «lungo», «passo» di *L'archeologia del sapere*, così fondamentale da riassumere il senso di un'opera densa e riccamente articolata (ed è anche per questo motivo che lo ripresento):

L'analisi dell'archivio comporta dunque una ragione privilegiata, che è al tempo stesso vicina a noi, ma differente dalla nostra attualità ed è il bordo del tempo che circonda il nostro presente, che lo sovrasta e lo indica nella sua alterità; è ciò che sta fuori di noi e ci delimita. La descrizione dell'archivio sviluppa la sua possibilità (e la padronanza della sua possibilità) a partire dai discorsi che hanno appena cessato

²⁶ G. Deleuze, *Che cos'è un dispositivo?*, cit., pp. 73-74.

di essere nostri; la sua soglia di esistenza è instaurata dalla frattura che ci separa da ciò che non sappiamo più dire, e da ciò che cade fuori della nostra pratica discorsiva; incomincia con l'esterno del nostro linguaggio; il suo luogo è lo scarto delle nostre pratiche discorsive. In questo senso vale come nostra diagnosi. Non perché ci permetta di fare il quadro dei nostri tratti distintivi e di tracciare in anticipo la figura che avremo in futuro. Ma ci distacca dalle nostre continuità; dissipa quell'identità temporale in cui amiamo contemplarci per scongiurare le fratture della storia; spezza il filo delle teleologie trascendentali; e laddove il pensiero antropologico interrogava l'essere dell'uomo e la sua soggettività, essa fa brillare l'altro e l'estremo. Così intesa, la diagnosi non stabilisce la constatazione della nostra identità mediante il meccanismo delle distinzioni. Stabilisce che noi siamo differenza, che la nostra ragione è la differenza dei discorsi, la nostra storia la differenza dei tempi, il nostro io la differenza delle maschere²⁷.

Con *Desiderio e piacere* (1977), Deleuze esplicita ancor di più le ragioni di uno scambio intellettuale destinato a interrompersi prematuramente. Innanzitutto viene ribadita la tesi essenziale di *Sorvegliare e punire*, rispetto ai dispositivi di potere, che vede la distinzione di questi ultimi dagli apparati di Stato (e da «ogni teoria dello Stato») e la loro caratterizzazione in termini tali che non possono essere identificati come ciò che procede dall'ideologia e dalla repressione (al posto di queste, si ha «un concetto di normalizzazione e di disciplina»). La tesi sui dispositivi di potere consente a Foucault

[...] di oltrepassare il dualismo delle formazioni discorsive e delle formazioni non discorsive che permaneva in *L'archeologia del sapere*, quindi di spiegare come i due tipi di formazioni si distribuivano e si articolavano segmento per segmento (senza ridursi l'uno all'altro né confondersi[...] ecc.): Non si trattava di sopprimere la distinzione ma di trovare una ragione dei loro rapporti²⁸.

²⁷ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, tr. di G. Bugliolo, Rizzoli, Milano, 1971, pp. 175-176.

²⁸ G. Deleuze, *Desiderio e piacere*, in Id., *Divenire molteplice*, cit., p. 79. Su queste pagine di Deleuze cfr. D. Rabouin, *Entre Deleuze et Foucault, penser le désir*, «Critique», n.637-638, 2000. Sempre su *Desiderio e piacere* cfr. le osservazioni puntuali e condivisibili di R. Ciccarelli, nel suo *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*, Il Mulino, Bologna, 2008, pp. 621-656. Alle pp. 622-623 di quest'ultimo testo si legge: «Deleuze ribadisce che il 'piacere' interrompe il processo immanente del desiderio, è l'organizzazione che impone al desiderio un ordine trascendentale al quale sottomettersi per legge. Lo spinozismo è lo strumento essenziale per comprendere il senso di questo rovesciamento del senso comune: il desiderio di essere governati non deve essere inteso più come la condizione normale del vincolo politico. Esso, al contrario, traduce l'anormalità dalla quale nasce il desiderio del potere e indica lo stato precario del vivente, la sua 'malattia', così come lo ha descritto Canguilhem e, prima di lui, Nietzsche. Ogni considerazione sul desi-

Deleuze vede in questa tesi due possibilità di sviluppo dell'indagine sui dispositivi di potere: la prima li coglie come una sorta di «molteplicità diffusa, eterogenea, micro-dispositivi»; l'altra li riconduce «ad un diagramma», ad una specie di «macchina astratta», ad esempio il panottico (con la sua funzione di vedere senza essere visti, applicabile a qualsiasi molteplicità), «immanente a tutto il campo sociale». *La volontà di sapere* conserva il punto di vista di *Sorvegliare e punire* (né repressione né ideologia), ma fa un passo ulteriore, che consiste nel fatto che i dispositivi di potere non si presentano più soltanto come «normalizzati», tendendo a porsi come «costituenti (della sessualità)». Non accontentandosi più di formare dei saperi, essi sono costitutivi di verità (verità del potere). Essi non si riferiscono più a delle 'categorie' malgrado tutto negative (folia, delinquenza come luogo di internamento), ma ad una categoria piuttosto positiva (sessualità)²⁹. Deleuze insiste sulla differenza di natura, sulla eterogeneità, tra le micro-analisi e le macro-analisi (rinviando ancora a *Sorvegliare e punire*), rilevando però come non si tratti di un «dualismo estrinseco», in quanto ci sarebbero innumerevoli micro-dispositivi «immanenti all'apparato di Stato» e segmenti di quest'ultimo capaci di penetrare gli stessi micro-dispositivi («immanenza completa delle due dimensioni»): una indicazione di *La volontà di sapere* rivolta ad assegnare il modello strategico al «macro» e il modello tattico al «micro» non viene considerata accettabile, poiché tutti i micro-dispositivi sembrano possedere una dimensione strategica, in riferimento al diagramma da cui non possono essere separati. La domanda è allora la seguente:

[...] questa differenza di natura (tra micro e macro) permette che si parli ancora di dispositivi di potere? La nozione di Stato non è applicabile a livello di micro-analisi, poiché, come dice Michel, non si tratta di miniaturizzare lo Stato. Ma la nozione di potere è essa stessa ancora applicabile, non è anch'essa la miniaturizzazione di un concetto di potere?³⁰

È a questo livello dell'analisi che Deleuze esprime quella che considera la sua prima differenza dalle posizioni dell'amico, ricordando come egli (insieme a Guattari) preferisca parlare di *agencement de désir* («concatenamento di desiderio»), non avendo la certezza di riuscire a descrivere i micro-dispositivi «in termini di potere» e presupponendo che il desiderio non è mai concepibile come una «determinazione spontanea». L'esempio

derio in Deleuze e in Guattari, e quindi sulla critica della ragione governamentale, deve procedere da questo problema politico e deve essere affrontato esclusivamente con gli strumenti dello spinozismo forniti dal pensiero dell'immanenza. Il campo nel quale è possibile osservare la dinamica, e il senso, del rovesciamento del senso comune della ragione governamentale è quello della sessualità, o meglio del *discorso sul sesso*.

²⁹ Ivi, p. 80.

³⁰ Ivi, p. 81.

fornito per chiarire questa differenza è quello della «feudalità», che può essere compresa come

[...] un 'concatenamento' che mette in gioco dei nuovi rapporti con l'animale (il cavallo), con la terra, con la deterritorializzazione (il cavallo al galoppo, la crociata), con la donna (l'amore cavalleresco) [...] ecc. Dei concatenamenti affatto folli ma sempre storicamente assegnabili. Per parte mia direi che il desiderio circola in questo concatenamento di eterogenesi [...]. Il desiderio fa tutt'uno con un concatenamento determinato, un co-funzionamento. Certo, un concatenamento di desiderio implicherà dei dispositivi di potere (per esempio i poteri feudali), ma bisognerà collocarli tra le differenti componenti del concatenamento. Seguendo un primo asse, si possono distinguere, nei concatenamenti di desiderio, gli 'stati di cose' e le enunciazioni [...]. Seguendo un altro asse, si possono distinguere i territori o le riterritorializzazioni, e i movimenti di deterritorializzazione che trasportano e determinano un concatenamento [...]. In questo caso i dispositivi di potere sorgerebbero ovunque si determinano delle riterritorializzazioni, anche astratte. I dispositivi di potere sarebbero dunque null'altro che una componente dei concatenamenti. Ma i concatenamenti comporterebbero anche delle punte di deterritorializzazione. In breve, i dispositivi di potere non producono i concatenamenti, e non sono costitutivi, lo sono piuttosto i concatenamenti di desiderio quando disseminano le formazioni di potere secondo una delle loro dimensioni³¹.

C'è quindi un «primato del desiderio», vale a dire che i dispositivi di potere hanno un carattere secondario, sono delle affermazioni del desiderio stesso, che manifestano certo una valenza repressiva, da considerarsi però come effettuale, rispetto alle «punte» dei concatenamenti desideranti (e qui il rinvio è alle pagine foucaultiane sulla «sessualità come concatenamento del desiderio storicamente variabile e determinabile», piegata ad un'istanza «molare», quella del «sesso», che distrugge le sue potenzialità e micro-realtà).

Un altro elemento decisivo è rinvenuto nell'idea foucaultiana che la società non si contraddica (o che lo faccia in maniera irrilevante), ma che piuttosto si faccia strategica, faccia strategia. Rispetto a ciò, Deleuze ripropone la sua concezione che un campo sociale si caratterizzi per le sue linee di fuga, cioè che fugga via, da tutte le parti (le linee di fuga costituiscono «il rizoma o la cartografia» di una società). Per linee di fuga si intende qualcosa di molto simile ai movimenti di deterritorializzazione: non rappresentano affatto un «ritorno alla natura» e sono invece «le punte di deterritorializzazione nei concatenamenti di desiderio» (che i dispositivi di potere «vogliono sempre imbrigliare»). La strategia appare come «seconda» rispetto alle linee di fuga, a quel loro intrecciarsi e sciogliersi che si «confonde» con il movimento del desiderio. Con Foucault la carat-

³¹ Ivi, pp. 81-82.

terizzazione dei dispositivi di potere come «costituenti» comporta il fatto che contro di loro vi saranno soltanto fenomeni di «resistenza». Qual è lo statuto di questi ultimi? Anche in questo caso si hanno più direzioni: una insiste sui fenomeni di «resistenza» come «immagine inversa» dei dispositivi di potere (dotati dunque delle stesse caratteristiche, diffusioni, eterogeneità...); un'altra si articola così:

[...] se i dispositivi di potere sono costitutivi di verità, se c'è una verità del potere, come controstrategia ci deve essere una sorta di potere della verità, contro i poteri. Donde il problema del ruolo dell'intellettuale, *chez* Michel; e la sua maniera di reintrodurre la categoria della verità – rinnovandola completamente e facendola dipendere dal potere, egli ritroverà anche in questo rinnovamento una maniera di far reagire contro il potere? Davvero non vedo come. Bisogna attendere che Michel spieghi questa sua nuova concezione della verità, a livello della sua micro-analisi³².

L'ultima è quella che comprende «il corpo e i suoi piaceri», ma anche qui si tratta di afferrare cosa siano questi piaceri e come riescano ad animare dei contropoteri. In ogni modo Foucault presenta in maniera originale tre nozioni – rapporti di forza, verità e piaceri – che vanno attentamente analizzate e approfondite. Tornando alla questione dello «statuto» dei fenomeni di «resistenza»: è chiaro, nell'ottica deleuziana, che non c'è un tale problema, in quanto sono le linee di fuga a presentarsi come il «fenomeno principale» (ed è il desiderio a concatenare il campo sociale) e la società che ne risulta fugge dappertutto («tutto si deterritorializza»). I dispositivi di potere sono i prodotti di questi concatenamenti, «che nello stesso tempo li annientano o li colmano».

Il punto centrale del confronto è individuato da Deleuze nella diversa concezione del desiderio: per Foucault, questa nozione indica una mancanza. Ma l'autore (con Guattari) di *L'anti-Edipo* non può accettare una simile identificazione e neppure una definizione del desiderio come «dato naturale». Il *désir* «fa tutt'uno con un concatenamento di eterogenesi che funziona; è un processo, contrariamente a struttura o a genesi; è un affetto, contrariamente a sentimento; è 'ecceità' (individualità di una giornata, di una stagione, di una vita) contrariamente a soggettività; è evento, contrariamente a cosa o persona. E soprattutto implica la costituzione di un campo di immanenza o di un 'corpo senza organi', che è definito solo da zone di intensità, soglie, gradienti, flussi. Questo corpo è biologico, collettivo e politico; su di lui si fanno o disfano i concatenamenti, è lui che sostiene le punte di deterritorializzazione dei concatenamenti o linee di fuga. Esso varia»³³.

³² Ivi, p. 85.

³³ Ivi, pp. 86-87.

Il «corpo senza organi» è ciò che si oppone a qualsiasi organizzazione, agli strati di organizzazione – è ciò che imponendosi spezza il piano di immanenza articolando altri percorsi (per il desiderio). Il «piacere» foucaultiano sembra collocarsi a lato degli strati e delle organizzazioni, interrompendo appunto «il processo immanente del desiderio» (e in questo senso il desiderio si trova così «come sottomesso – dal di dentro – alla legge, scandito – dal di fuori – dai piaceri»): sempre in questa direzione va riconsiderato anche l'interesse di Deleuze nei confronti di Masoch, rispetto all'«idea che il piacere interrompe la positività del desiderio», presentandosi allora come una sorta di riterritorializzazione, come un «mezzo» attraverso cui una persona si «ritrova» in un processo che lo sopravanza (così come «il desiderio è sottomesso alla legge della mancanza e alla norma del piacere»).

Un altro punto importante delle annotazioni deleuziane su Foucault è dato dall'idea che i dispositivi abbiano un rapporto «immediato e diretto» con il corpo, articolata però da Deleuze nel senso che le organizzazioni, con il sistema del «biopotere», operano appunto delle riterritorializzazioni del corpo stesso³⁴. Sottolineando ancora come Foucault sia riuscito a mantenere insieme i «diritti della micro-analisi» e un «principio di unificazione» non riconducibile al «tipo Stato», il «carattere diffuso e parcellare dei micro-dispositivi» e il «diagramma o macchina astratta» che copre il campo sociale, l'autore della *Logica del senso* osserva come il problema del rapporto tra queste istanze della micro-analisi (svolto in *Sorvegliare e punire*) si trasformi, in *La volontà di sapere*, nel rapporto tra la micro-disciplina e i «processi biopolitici». Se in *Sorvegliare e punire* si diceva sostanzialmente che il diagramma, irriducibile allo Stato, operava una micro-unificazione dei dispositivi, forse è allora possibile ricavare dai successivi testi foucaultiani l'idea che un tale congiungimento può essere realizzato dai processi biopolitici. Come concepire tutto ciò dalla parte delle «linee di resistenza» (o, meglio, delle «linee di fuga»)? La risposta deleuziana consiste nel ritenere il campo di immanenza collettivo, in cui si concretizzano i concatenamenti (con le loro linee di fuga), una sorta di descrizione di un vero e proprio diagramma: «Bisogna allora trovare l'*agencement* complesso capace di effettuare questo diagramma, operando la congiunzione delle linee e delle punte di deterritorializzazione. Parlo di macchina da guerra in questo senso ed è del tutto diverso sia dall'apparato di Stato, e dalle istituzioni militari, sia dai dispositivi di potere. Avremmo allora da una parte: Stato-diagramma del potere (lo Stato molare che realizza i micro-dati del diagramma in quanto piano di organizzazione); dall'altra: macchina da guerra/ diagramma delle fughe (macchina da guerra come concatenamento che realizza i micro-dati del diagramma in quanto piano

³⁴ Il rinvio è qui a M. Foucault, *La volontà di sapere*, tr. di P. Pasquino e G. Proccacci, Feltrinelli, Milano, 1978 (e precisamente al quinto capitolo: «Diritto di morte e potere sulla vita», pp. 119-142).

di immanenza)»³⁵. In questi termini si tocca anche l'elemento essenziale della proposta teorica complessiva di Deleuze, vale a dire la distinzione tra un piano di organizzazione e di sviluppo (che risulta celato e consente però di vedere tutto quello che è visibile) e un piano di immanenza che presenta tutto quello che è visto e sentito, all'interno del quale ci sono velocità e lentezze: si coglie qui ancora l'insistere di motivi spinoziani, rispetto ai quali va anche considerata la critica deleuziana della «dottrina del giudizio» a favore del «sistema della crudeltà», della dinamica degli affetti, della produzione di nuovi modi di esistenza³⁶. Direttamente con Deleuze, per concludere:

Il primo piano [quello di organizzazione] non si confonde con lo Stato, ma gli è legato; il secondo, invece, è legato ad una macchina da guerra, a una chimera di macchina da guerra. A livello della natura, per esempio, Cuvier, ma anche Goethe, concepirono il primo tipo di piano; Hoelderlin in *Hyperion*, ma ancor più Kleist, concepirono il secondo tipo [...]. Il nesso sapere-potere, quale Michel l'analizza, potremmo spiegarlo così: i poteri implicano un piano-diagramma del primo tipo (per esempio la città greca e la geometria euclidea). Inversamente, dal lato dei contropoteri, e più o meno in rapporto con la macchina da guerra, c'è un altro tipo di piano e delle specie di saperi 'minori' (la geometria archimedeica; donde la geometria delle cattedrali che sarà ostacolata dallo Stato; un sapere delle linee di resistenza, che non ha più la stessa forma dell'altro sapere?)³⁷.

3. Soggetto cyborg. Attraverso Foucault

Nella seconda parte del suo saggio sul cyborg, A. Caronia sviluppa una ricerca su questa figura dell'immaginario novecentesco che tende a presen-

³⁵ G. Deleuze, *Desiderio e piacere*, cit., p. 89.

³⁶ Sia consentito, a questo punto, il rinvio ai miei *Deleuze plurale. Per un pensiero nomade*, Pendragon, Bologna, 1999, *Figure nel tempo. A partire da Deleuze/Bacon*, Ombre corte, Verona, 2003, *Le mappe del possibile. Per un'estetica della salute*, Clinamen, Firenze, 2007 e a un significativo «passo» deleuziano: «Il giudizio impedisce l'avvento di qualsiasi nuovo modo di esistenza. Questo infatti si crea con le proprie forze, ossia con le forze che sa captare, e vale per se stesso, nella misura in cui fa esistere la nuova combinazione. Forse è qui il segreto: far esistere, non giudicare. Se giudicare è così disgustoso, non è perché tutto si equivale, ma al contrario perché tutto quel che vale non può farsi e distinguersi se non sfidando il giudizio. [...] Noi non dobbiamo giudicare gli altri esistenti, ma sentire se ci convergono o ci sconvengono, ossia se ci apportano delle forze oppure ci rimandano alle miserie della guerra, alle povertà del sogno, ai rigori dell'organizzazione» (G. Deleuze, *Per farla finita con il giudizio*, in G. D., *Critica e clinica*, tr. di A. Panaro, Cortina, Milano, 1996, pp. 175-176).

³⁷ G. Deleuze, *Desiderio e piacere*, cit., pp. 89-90.

tarla in una veste «più domestica, più legata alla vita reale». In precedenza, lo stesso studioso aveva ricostruito con grande chiarezza ed efficacia «l'alba dell'ibrido moderno», anche con le dinamiche più propriamente filosofiche che la caratterizzano:

Il cyborg è l'ultima frontiera (per ora) di un confronto tra uomo e macchina che si svolge nella cultura occidentale da almeno tre secoli, ma che ha radici ancora più lontane. L'antitesi tra uomo e macchina nasce da quella tra 'naturale' e 'artificiale', ma non si identifica compiutamente con essa. Le macchine, infatti, non sono solo creazioni dell'uomo, ma esistono già in natura. Il primo a formulare con chiarezza questa osservazione e a trarne le possibili conseguenze, nell'età moderna, fu Cartesio: nella sua visione meccanicistica del mondo, tutto è spiegabile in base alla materia e al suo movimento nello spazio. L'universo è una gigantesca macchina, gli stessi animali non sono che automi. A essi si contrappone l'uomo, sede di una attività cosciente che non può essere spiegata in termini corporei e materiali, e presuppone dunque l'esistenza di un altro principio. Cartesio, però, ammetteva che comunque tutto il funzionamento del corpo umano è interpretabile in termini puramente meccanici: anche il corpo dell'uomo, insomma, è una macchina, come quello degli animali. L'instaurazione di questa somiglianza tra corpo e macchina (che altri pensatori, come Hobbes e La Mettrie, radicalizzeranno negando l'esistenza di una 'sostanza pensante' e riconducendo anche il pensiero al movimento della materia) è in realtà tipica della scienza moderna, e rimanda a un mutamento della nozione di 'corpo' nel passaggio tra le società antiche e medioevali, ancora influenzate dai residui di un pensiero 'magico', e la società moderna³⁸.

È su questa base che si possono analizzare le figure dell'automa settecentesco, del robot, dell'androide, del cyborg come espressioni di nuove fasi del «divenire umano», di quelle sue complicazioni originali che disegnano entità ibride e costitutivamente con-fuse. Ed è ancora opportuno riprendere qui, di Caronia, la riflessione sul cyborg «postfordista», rispetto alla quale è da dire che le «mutazioni antropologiche» vanno considerate materialisticamente come fenomeni propri dell'esperienza, oggi assai avanzata, di cooperazione, di lavoro in comune, contraddistinta dall'affermazione di tecnologie sofisticate, «precise», «molecolari» (in particolare quelle della comunicazione e dell'informazione) che hanno effetti di costituzione originale di realtà e dunque articolazioni estremamente concrete. Sono cioè sempre le pratiche produttive a integrare nei corpi gli «ogget-

³⁸ A. Caronia, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Shake, Milano, 2001, pp. 35-36. Approfito di questa nota per segnalare che alcuni degli sviluppi di questo capitolo sono in parte ripresi dal mio recente *La vita eccentrica. Soggetti e saperi nel mondo della rete*, prefazione di P. Barcellona, Dedalo, Bari, 2009, pp. 37-50.

ti tecnici», a farne delle «protesi umane» che individuano/indicano così delle metamorfosi antropologiche a livello della vita del singolo soggetto e della sua esistenza sociale. In questo senso, le tecnologie possono essere considerate come delle protesi poietiche in grado anche di portare al di là del disegno conosciuto dell'umano ed è proprio in tale direzione che va affrontata la figura del cyborg, nel momento in cui la si spende sul terreno dell'indagine sulle trasformazioni della soggettività contemporanea³⁹.

Ma procediamo con ordine. Innanzitutto va segnalato come il movimento cyberpunk degli anni Ottanta del secolo da poco concluso abbia avuto il merito di avvertire la relazione tra l'essere naturalmente artificiale dell'uomo, appunto tecnologicamente progredito, e l'artefatto tecnico di uno spazio di nuova collocazione, quel cyberspazio che «esce da dietro lo schermo del computer o dalla nostra testa per diventare il nostro spazio quotidiano». W. Gibson e B. Sterling, per citare i «punk-cibernetici» più conosciuti, hanno avuto il merito, tra l'altro, di cogliere «la mutazione del rapporto tra tecnologia e società, oltre e al di là dell'assetto dell'immaginario *esistente*», di

descrivere lo snodo dell'ingresso effettivo, trionfale, drammatico, ironico, ma in ultima analisi quotidiano e giornaliero, della tecnologia nel corpo, e la trasformazione sotterranea ma gigantesca dei modi di produrre valore nella società che si rendevano possibili proprio grazie a quella rivoluzione tecnologica. [...] Gibson, Sterling e compagni ci segnalavano [...] che una nuova geografia del potere, del comando, dei rapporti tra individuo e società stava emergendo nei luoghi della *virtualità*, legando inestricabilmente informazione, comunicazione, sapere e produzione⁴⁰.

Il rinvio è in special modo al *Neuromante* di Gibson e alle riflessioni di Sterling sul carattere pervasivo e viscerale della tecnologia più avanzata, che «sta sotto la nostra pelle; spesso, dentro le nostre teste», soprattutto nel momento in cui si assiste, per dirla con K. Kelly, all'affermazione di una «biologia delle macchine», a ciò che si può iniziare a definire come «l'era della biomeccanica». È poi sul carattere relazionalmente ipertrofico delle reti di comunicazione, del nuovo spazio antropologico dell'«intelligenza collettiva» (P. Lévy), a esaltare soggettivazioni che si costituiscono anche come ibridazioni di reale e immaginario. In questa prospettiva, mi sembra importante la ripresa, operata da Caronia, della formula del «collasso dell'immaginario sul reale», con la quale J. Baudrillard sintetizza una fenomenologia del contemporaneo incentrata sulla «migrazione di tecnologie

³⁹ Cfr. gli interventi di A. Caronia, U. Fadini, F. Galluzzi, A. Negri e T. Villani in Fadini, Negri, Wolfe (a cura di), *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio, alla politica*, Manifestolibri, Roma, 2001.

⁴⁰ A. Caronia, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, cit., p. 87.

dalla fantasia all'effettuazione», con conseguenze significative che riguardano appunto le dimensioni di scorrimento e di consistenza/coesistenza dell'esistenza/esperienza quotidiana. Alla questione della provenienza di «universi paralleli», che sempre di più invadono e infiltrano i processi di socializzazione e i meccanismi di apprendimento, Caronia risponde nei seguenti termini, riportando l'attenzione sul particolare protagonismo espresso proprio dalla figura del cyborg, a partire dalla constatazione che negli anni Ottanta le «fantasticherie sulla tecnologizzazione del corpo» cominciano, dapprima come «tremolanti e vacillanti esperimenti di laboratorio», a prendere realtà, a catturare progressivamente «sostanza», in modi economicamente sempre più accessibili:

Mano a mano che questo accadeva, è risultato sempre più chiaro che l'immaginazione tecnologica (la fantascienza, ma non solo) aveva visto – o previsto – il fenomeno in modo troppo limitato, in una sola direzione: aveva fantasticato (desiderato o temuto) un'invasione del corpo, un precipitarsi ingolfandosi dell'*esterno* nell'*interno*. Ciò che fino a ieri aveva abitato la dimensione psichica e privata dell'uomo, la fantasticheria, il sogno, usciva da quella dimensione segreta, si faceva direttamente comunicabile, poteva essere condiviso con altri al di là dello strumento linguistico, poteva diventare esperienza comune. [...] ora tutto poteva, in linea di principio, essere oggettivato, 'rappresentato', fatto vivere: il corpo tecnologizzato si portava dietro tutto un mondo, un ambiente in cui prosperare, esprimersi, crescere e rafforzarsi. E se questo era possibile, s'intende che il dogma dell'unicità del reale vacillava: la frantumazione dell'io portava con sé la pluralità dei mondi. Gli universi paralleli uscivano dalle pagine dei libri di fantascienza o dalle ipotesi cosmologiche più ardite dei fisici quantistici per diventare i mondi della porta accanto, da cui si poteva entrare o uscire in modo relativamente 'normale'⁴¹.

Non resta, a questo punto, che definire meglio questa strana entità ibrida a cui è stato dato il nome di cyborg. Il rimando, in quest'ottica, non può che essere al *Dizionario degli esseri umani fantastici e artificiali* di V. Tagliasco, che fornisce una sobria e ben perimetrata interpretazione del cyborg, essenzialmente «restrittiva», nel senso della messa in luce del «potenziamento delle prestazioni» e non tanto della sostituzione, sempre tecnologicamente assicurata, di funzioni considerate «normali» e, per un qualche motivo, in fase di «indebolimento»:

Nell'ambito di tale accezione un essere umano – in cui sono stati sostituiti con opportune protesi vari sfinteri, le articolazioni di anca, ginocchio e gomito, in cui sono stati trapiantati cornee, cuore, polmone e fegato – non deve essere considerato un cyborg [...]. Invece,

⁴¹ Ivi, pp. 90-91.

un essere umano che si affida alla neurofarmacologia per potenziare le sue prestazioni intellettuali potrebbe essere considerato un cyborg, in quanto la componente di artificialità farmacologia altera la sua macchina-cervello»⁴².

Quello che è certo è che la progressione tecnologica va comunque riferita alla naturale artificialità dell'essere umano (il che significa sottolineare la continuità della figura del cyborg con le pratiche di tecnicizzazione del reale che accompagnano la storia dell'umanità), ma ciò che è utile trattenere delle indicazioni di Tagliasco è lo stimolo a trattare in maniera più articolata l'ibrido di uomo e tecnica: accanto al «classico» cyborg «eletromeccanico» si può porre infatti, come ha suggerito S. Plant, il cyborg «chimico», che risulta da una pratica di chimizzazione del corpo (un suo interfacciarsi appunto chimico) che cancella i confini tra l'umano e il macchinico, il naturale e l'artificiale e così via, in modo molto più radicale, sovversivo, rispetto ai «modelli» non chimici. Si può parlare, in questo caso, di un cyborg da intendere come «macchina morbida», nel momento in cui si costituisce a partire dall'assunzione di tecnologie altrettanto «morbide», che consentono autoregolazioni di carattere biochimico. In fondo, il cyborg chimico è quello che maggiormente stravolge i limiti istituiti, visto il suo carattere per forza «sfuggente», tecnologicamente «liquido», che sfida la distinzione rigida tra l'umano e il macchinico. Scrive ancora Caronia:

Plant conclude ribadendo il ruolo delle droghe, 'tecnologie morbide per macchine morbide', nella costituzione dell'autopercezione del corpo come macchina chimica, ma rileva il carattere 'sfuggente' (*slippery*) di questa figura dell'immaginario, e intravede dietro alla rimozione dell'interfaccia chimica una scelta normalizzatrice analoga a quella della creazione della figura del tossicodipendente (una figura che, come ben sappiamo, è stata un effetto della lotta alla droga, e non una causa, come pretenderebbero i proibizionisti)⁴³.

È proprio sull'idea del corpo come interfaccia che vale la pena insistere, nel senso che essa raffigura nel modo più incisivo possibile l'ibrido uomo-macchina, andando anche al di là della percezione di un rapporto comunque intimo tra l'organico e l'inorganico che corrisponde alla collaborazione (in effetti: subordinazione) del lavoratore con il macchinario predisposto dall'organizzazione tayloristica del lavoro. Nell'orizzonte del taylorismo-fordismo, la macchina si presenta comunque come una potenza autonoma, svincolata e opposta all'uomo («nella fabbrica è l'operaio che serve la macchina»). All'interno delle società contemporanee di segno

⁴² V. Tagliasco, *Dizionario degli esseri umani fantastici e artificiali*, Mondadori, Milano, 1999, p. 156.

⁴³ A. Caronia, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, cit., p. 102.

postfordista, si concretizza invece la possibilità di una composizione/combinazione più intima, addirittura di una «simbiosi», tra l'uomo e la tecnica, soprattutto nel momento in cui si profilano tecnologie più «precise», «sottili» e «molecolari» rispetto a quelle elettromeccaniche, vale a dire quelle informatiche e digitali. Quando si parla di «nuovo capitalismo», di «capitalismo flessibile» o di «capitalismo postfordista», si indica la messa in valore di un intreccio di informazione, comunicazione, sapere e produzione che può essere sintetizzato nella formula della «svolta linguistica dell'economia» (C. Marazzi), nella presa d'atto di una sovrapposizione, nel nuovo modo di produrre, di comunicazione e processo produttivo⁴⁴. Il corpo come interfaccia comunicativa è così sempre di più integrato nel processo di valorizzazione del capitale (qualificato linguisticamente) proprio perché risulta con-fuso con una tecnologia che entra nella sua particolare «internità», in un senso che fa sì che si possa far entrare in gioco anche l'espressione, quanto mai mobile e inquietante, dell'interfaccia genetica, accanto (e dopo) a quella chimica:

Negli anni Ottanta sul corpo dell'uomo cominciano a trasciversi direttamente, visibilmente, le trasformazioni del processo di produzione e di circolazione delle merci: la fusione tra uomo e tecnologia realizzata nell'ibridazione del corpo che si fa fabbrica, come nei robot di Asimov e nei replicanti di Dick, ma anche quella del corpo che si fa televisione, come in *Videodrome*, quella del corpo che si fa informazione e mondi simulati, come in *Neuromante* o *eXistenZ*. E oggi l'ibrido tra uomo e tecnologia può evitare addirittura il ricorso all'invasione di corpi estranei, trasferendo tutto il peso dell'inserzione dell'artificiale sulla modificazione del dispositivo di informazione, con un intervento esterno e programmato sul codice genetico. Il vero salto nella dimensione cyborg non starà più, quindi, in una 'interfaccia chimica', ma potremmo dire, in una 'interfaccia genetica'⁴⁵.

È in questo senso che si può parlare di una sorta di «invasione immateriale del corpo a opera del linguaggio» che dà vita a nuove dinamiche, anche conflittuali, all'interno della società postfordista, caratterizzate da una qualificazione «politica», appunto su base «biologica», in cui risalta il ruolo della tecnologia nei confronti di un assoggettamento del corpo non più semplicemente «disciplinare», bensì delineato in termini di «controllo» e di stimolo alla trasformazione in valore della varietà dei comportamenti reali. A ragione Caronia – ed è la traccia che qui mi interessa sviluppare – indica in Foucault e D.J. Haraway due punti di vista significativi su tale

⁴⁴ Cfr. C. Marazzi, *Capitale & linguaggio. Dalla New Economy all'economia di guerra*, DeriveApprodi, Roma, 2002. Più in generale cfr. A. Zanini-U. Fadini (a cura di), *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*, Feltrinelli, Milano, 2001.

⁴⁵ A. Caronia, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, cit., p. 106.

complesso tematico, che sono da cogliere nella loro fertilità analitica. Per quanto concerne la caratterizzazione «biologica» del compito politico, il rinvio è alle ricerche foucaultiane sulla storia della sessualità (e alle loro complesse articolazioni), laddove lo studioso francese scorge, agli inizi della modernità, il passaggio decisivo, come si è visto, da un tipo di potere che decide sulla morte ad un altro che interviene positivamente sulla vita. Scrive Foucault:

Si potrebbe dire che al vecchio diritto di *far morire* o di *lasciar vivere* si è sostituito un potere di *far vivere* o di *respingere* nella morte. [...] Per la prima volta probabilmente nella storia, la realtà biologica si riflette in quella politica; il fatto di vivere non è più il fondo inaccessibile che emerge solo di tanto in tanto, nelle vicende della morte e della sua fatalità; esso passa, almeno in parte, nel campo di controllo del sapere e d'intervento del potere. Quest'ultimo non avrà più a che fare solo con soggetti di diritto sui quali la morte è la presa estrema, ma con degli esseri viventi, e la presa che potrà esercitare su di loro dovrà porsi a livello della vita stessa; è l'assunzione della vita da parte del potere, più che la minaccia dell'uccisione, che gli dà accesso fino al corpo. Se possiamo chiamare 'bio-storia' le pressioni attraverso le quali i movimenti della vita ed i processi della storia interferiscono gli uni con gli altri, bisognerà parlare di 'bio-politica' per designare quel che fa entrare la vita ed i suoi meccanismi nel campo dei calcoli espliciti e fa del potere-sapere un agente di trasformazione della vita umana; questo non significa che la vita sia stata integrata in modo esaustivo a delle tecniche che la dominano e la gestiscono; essa fugge loro senza posa. [...] Per millenni, l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente ed inoltre capace di un'esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente⁴⁶.

Foucault non si stanca di sottolineare come gli sviluppi del bio-potere siano comprensibili a partire dal modo di porre il problema dell'uomo nella sua specificità di vivente, in rapporto con gli altri viventi, e sullo sfondo di un posizionamento della vita che la restituisce come limite biologico della storia e, insieme, «all'interno della storicità umana, penetrata dalle sue tecniche di sapere e di potere», dalla proliferazione delle tecnologie politiche che investono lo spazio dell'esistere umano. I dispositivi di pote-

⁴⁶ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 122 e pp. 126-127. Su questi temi cfr. J. Revel, *Controimpero e biopolitica*, in AA.VV., *Controimpero. Per un lessico dei movimenti globali*, Manifestolibri, Roma, 2002. Ricordo anche i seguenti testi di A. Cutro: *Michel Foucault. Tecnica e vita*, Bibliopolis, Napoli, 2004 e (a cura di), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Ombre corte, Verona, 2005. Importanti sono anche i più recenti E. De Cristofaro, *Sovranità in frammenti. La semantica del potere in Michel Foucault e Niklas Luhmann*, cit., e O. Marzocca, *Perché il governo. Il laboratorio etico-politico di Foucault*, Manifestolibri, Roma, 2007.

re bio-politici indicati da Foucault sono quelli che integrano in modalità disciplinari i corpi all'interno dei sistemi di controllo sociale e regolano i «macroparametri biologici della collettività (natalità e mortalità, condizioni sanitarie ecc.)». Rispetto alle pratiche di potere, lo studioso francese ribadisce anche il valore positivo di veri e propri svincolamenti che hanno come obiettivo quello di materializzare *resistenza*, ri-presa di sé alternativa a delle mortificanti prese di controllo, anche quelle più sensibilmente morbide e sicuramente flessibili. Caronia osserva come, alla fine degli anni Settanta, Foucault pensasse ad una opposizione efficace consistente nello «scatenamento della pluralità dei corpi», in grado appunto di contrastare il «discorso (anch'esso plurale, ma normalizzatore) del potere». In questa prospettiva, anche in polemica con le «posizioni desideranti» di *L'anti-Edipo* di Deleuze e Guattari, si può leggere questo «passo» tratto ancora da *La volontà di sapere*:

Bisogna liberarsi dall'istanza del sesso se si vuole far valere contro gli appigli del potere, con un rovesciamento tattico dei vari meccanismi della sessualità, i corpi, i piaceri, i saperi, nella loro molteplicità e nella loro possibilità di resistenza. Contro il dispositivo di sessualità, il punto d'appoggio del contrattacco non deve essere il sesso-desiderio, ma i corpi e i piaceri⁴⁷.

È nei confronti del bio-potere e della bio-politica delineati da Foucault che si deve operare in termini critici tali da permettere una loro riconsiderazione produttiva nell'«era del cyborg» o, per dirla più prosaicamente, del postfordismo e del *new capitalism*. Va infatti preso atto che l'investimento linguistico dei corpi coordina sempre più questi ultimi ad un immaginario sociale che si con-fonde (in forme «post-moderne») con il reale, in corrispondenza effettiva con un processo di valorizzazione, proprio del capitalismo «flessibile» (R. Sennett), che si estende su tutta la società, facendo presa su ogni fonte di energia sociale, di articolazione dell'immaginario e di «modulazione spaziale e temporale dei corpi» stessi. È a questo punto che la ricerca di Foucault va messa produttivamente in tensione con le osservazioni critiche della Haraway, che non possono che apparire «eccessive» e «insolenti» e quindi condivisibili, soprattutto – lo ripeto – nel «tempo del cyborg». L'elemento di partenza del confronto è ben sintetizzato da Caronia:

Ma oggi che una prospettiva biopolitica non può più assumere la vita come un *dato* su cui costruire i propri investimenti macro e microregolativi, oggi che il corpo è investito dai linguaggi, non solo più dell'immaginario ma della tecnoscienza, e sottoposto a un vero e proprio processo di produzione, oggi come possiamo ancora sperare

⁴⁷ Ivi, p. 140.

di lavorare su un 'rovesciamento tattico' dei linguaggi? L'amalgama di biologia e tecnologia in cui è trasformato il corpo del cyborg non ci taglia forse ogni possibilità di sottrarlo alla presa dei dispositivi di potere che agiscono, come una morbida tenaglia, sui due lati dell'immaginario e del simbolico?⁴⁸

Sicuramente essenziale è la constatazione della Haraway che il cyborg non sia «soggetto alla biopolitica di Foucault». E ancora: «Vorrei sostenere che il cyborg come finzione cartografica della nostra realtà sociale e corporea, e come risorsa immaginativa ispiratrice di accoppiamenti assai fecondi. La biopolitica di Michel Foucault non è che una fiacca premonizione di quel campo aperto che è la politica cyborg»⁴⁹. Altrettanto chiara è l'ispirazione che sta alla base del suo *Manifesto cyborg*, la determinazione a costruire «un ironico mito politico fedele al femminismo, al socialismo e al materialismo» (una fede ironica fondamentalmente «empia»), quello appunto del cyborg e della sua politica, che comprende l'assunzione risoluta delle ragioni dell'affermazione dell'artificiale e del primato odierno dell'ibridazione e dell'impurità. Di questa «favola» è opportuno seguire (anche con l'ausilio del saggio introduttivo di R. Braidotti) con «fedeltà» (sempre però «empia») i «disegni», le vicende che in essa accadono e inevitabilmente si intrecciano, complicandosi. Innanzitutto è da osservare come il cyborg dimostri una «sensibilità naturale» rispetto all'importanza della relazione, della combinazione/compostone. Dell'incontro (ma anche dello scontro). Parlando un po' di fantascienza cyborg, si può tranquillamente sostenere che esso è quel figlio illegittimo del profilo violento del capitalismo (anche nella sua versione «orientale») che presenta, come quasi tutti i figli illegittimi, una sorta di infedeltà alle loro origini («i padri, in fondo, non sono essenziali»). Il cyborg può essere così raffigurato, come quella entità ibrida e impura (per via soprattutto tecnologica) che appare sostanzialmente dedita «alla parzialità, all'ironia, all'intimità e alla perversità» («è 'antagonista', utopico e completamente privo di innocenza»).

Il «campo aperto» dal «figurale» del cyborg e dalla sua «politica» presenta tre decisivi «cedimenti di confine», di distinzioni che non reggono: il primo «cedimento» è quello del confine tra umano e animale, soprattutto nel momento in cui si porta l'attenzione su sviluppi della biologia e, in particolare, dell'evoluzionismo che «hanno ridotto il confine tra l'umano e l'animale a una debole traccia re-inscritta nella battaglia ideologica o nelle dispute professionali tra vita e scienze sociali [...]». Il cyborg indica, in modo inquietante e piacevole, un saldo accoppiamento» (MC, p.

⁴⁸ A. Caronia, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, cit., p. 109.

⁴⁹ D.J. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, tr. a cura di L. Borghi, introduzione di R. Braidotti, Feltrinelli, Milano, 1995, p. 40. D'ora in poi questo saggio sarà indicato direttamente nel mio testo con la sigla MC e la pagina citata.

43). In questa prospettiva è chiaro che l'invito a ripensare la dimensione dell'umano anche come «umana animalità»⁵⁰ o, per dirla con Deleuze e Guattari (e operando una sorta di dislocamento teorico di non poco conto), come «divenire-animale». Il secondo confine o limite che cede è quello tra l'organismo, umano e animale, e la macchina: sono infatti le tecnologie «morbide» di apertura del nuovo millennio a mettere in discussione distinzioni ritenute inattaccabili, come quella tra il naturale e l'artificiale, la mente e il corpo, l'«autosviluppo» e la «progettazione esterna». Viene meno così un insieme di distinzioni che si rifacevano a quella tra l'organismo e la macchina, in un modo tale da far apparire infine le macchine come «fastidiosamente vivaci» e gli uomini come «spaventosamente inerti». Non è il caso qui di richiamare la lettura critica di P. Virilio delle dinamiche odierne di sparizione del corpo, ma si può comunque richiamare una tradizione di ricerca, quella dell'antropologia filosofica novecentesca, che ha sempre insistito sulla naturale artificialità specifica dell'essere umano (sulla sua qualificazione tecnica): in fondo, l'uomo è da sempre un ibrido, una risultante provvisoria di forze molteplici che si compongono e scompongono senza tregua. La terza distinzione che cede è quella tra fisico e non fisico, laddove si impone la dinamica sofisticata della miniaturizzazione nei «congegni micro-elettronici quintessenziali», «invisibili». Sono questi «cedimenti di confine» a segnalare un impatto sempre più importante della scienza e della tecnologia sul piano quanto mai inquieto dei rapporti sociali, che provoca, tra l'altro, smottamenti imprevedibili per i costrutti identitari tradizionali, troppo rigidi per poter affrontare un compito assai delicato come quello della contrattazione continua con le nuove tecnologie della comunicazione e della vita. In un'ottica che tiene particolarmente presente la questione della riformulazione di una «politica del socialismo femminista», le nuove semio- e bio-tecnologie sono da considerarsi come strumenti essenziali per la riconfigurazione dei corpi: «Questi strumenti incorporano e impongono nuove relazioni sociali per le donne di tutto il mondo. Le tecnologie e i discorsi scientifici possono essere in parte intesi come formalizzazioni, come momenti congelati della fluida interazione sociale che li costituisce, ma dovrebbero anche essere visti come strumenti per imporre significati. Il confine tra mito e mezzo, strumento e concetto, sistemi storici di relazioni sociali e anatomie storiche di corpi possibili, inclusi gli oggetti di conoscenza, è permeabile. In realtà, il mito e il mezzo si costituiscono a vicenda» (MC, p. 59). A ragione Caronia sottolinea che la definizione del soggetto cyborg come «una sorta di sé postmoderno collettivo e personale, disassemblato e riassemblato» è inseparabile da un rapporto con la condizione temporale rivolto a tracciare nuove direzioni di movimento, ad «affermare nuove relazioni,

⁵⁰ In questa prospettiva cfr. R. Marchesini, con i suoi *Post-human. Verso nuovi modelli d'esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002 e *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo, Bari, 2009.

nuovi saperi, nuove pratiche», nel tentativo di rovesciare l'«informatica del dominio» in un diverso piacere di esistere:

Se non è più di organismi che si deve parlare ma di 'componenti biotiche', se le strategie di controllo si concentrano sulle interfacce e non sull'«integrità degli oggetti naturali», se 'qualsiasi componente può essere interfacciata con ogni altra', allora è in questi processi di comunicazione, di transito dell'informazione, che consisterà la biopolitica del Ventunesimo secolo, non in uno scontro tra identità ben definite e contrapposte. [...] Il punto chiave del discorso di Haraway sul cyborg è che i processi di ibridazione con la tecnologia esonerano i corpi e i soggetti dalla necessità di riferirsi a un 'mito di fondazione', a un vagheggiamento dell'origine come ancoraggio dell'identità individuale e collettiva. [...] Il cyborg non ha 'origine', è elemento processuale fluido e in costante mutazione. Qui sta la sua forza, nella sua estraneità al mito della trasparenza del linguaggio, nella sua capacità di tornare a parlare una lingua radicata nel corpo senza doverla riferire a una presunta dimensione originaria, nel far agire insomma dentro al linguaggio il residuo extralinguistico e corporeo che l'informatica del dominio tenderebbe a cancellare⁵¹.

Anche nel saggio introduttivo a *Manifesto cyborg*, Braidotti insiste sulla «spinta» materialista della ricerca sul cyborg come tentativo di ripensare il soggetto nelle sue «radici corporee», ribadendo il suo «legame» indissolubile con una tecnologia che è sempre espressione di socialità. Ciò vuol dire sottolineare, ancora una volta, la qualificazione anche virtuale del corpo nell'età presente, il suo incrociarsi con il «fattore tecnologico», il suo disporsi come «una superficie d'incrocio di molteplici e mutevoli codici d'informazione, dal codice genetico fino a quelli dell'informatica». Braidotti coglie proprio nel disegno di un corpo e di un mondo cyber la ragione del distacco dal biopotere foucaultiano, nel senso che l'organico viene deformato/riformulato (Braidotti scrive «dissolto») da «flussi elettronici» (comunicativi, economici, medici) che gestiscono l'esistere: da qui si può arrivare alla constatazione che il «corpo», tradizionalmente inteso, non c'è più e al suo posto si ritrovano «momenti di vissuto biotecnologico», «il fattore temporale come traccia dell'esperienza». Sono i «discorsi» – sono i «nomi» – della biopolitica che vengono smembrati dalle dinamiche della società postfordista, in particolare da quello sviluppo delle tecnologie «sottili», «molecolari», che delineano gli ambiti di controllo della vita, della materia e dell'informazione. Haraway indica uno scorrimento dal discorso della biopolitica ad un «tecno-balbettio» che altro non è che il «linguaggio del doppio sostantivo con lineetta», in grado di testimoniare della rinnovata capacità di ibridazione e del potere (di sovrade-

⁵¹ A. Caronia, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, cit., pp. 110-111.

terminazione complessiva) delle «multinazionali», le quali non lasciano «integro» alcun nome. Con un rinvio cifrato (e di proiezione critica nei confronti degli «ordini» del cosiddetto post-strutturalismo) al testo di F. Jameson su *La prigione del linguaggio* (1972), che interpretava criticamente lo strutturalismo e il formalismo russo, la studiosa statunitense si confronta con la nuova prigione all'interno della quale si trova la soggettività contemporanea. La sua qualificazione cyborg vale allora anche in questo senso: «Se siamo prigionieri del linguaggio, abbiamo bisogno di poeti del linguaggio per fuggire da questa casa-prigione, di una sorta di enzima del vincolo culturale che tagli il codice; l'eteroglossia cyborg è una forma di politica culturale radicale» (MC, p. 88). È a questo punto che va ripresa la caratterizzazione politica del cyborg, di questa figurazione «mostruosa» dei processi di soggettivazione nel contemporaneo, che tanto ruota attorno al motivo della mutazione e dell'instabilità dell'identità, soprattutto nel momento in cui questa fa esperienza delle reti telematiche o del mondo cyber. Si legge ancora in *Manifesto cyborg*: «La politica dei cyborg è la lotta per il linguaggio, contro la comunicazione perfetta, contro il codice unico che traduce perfettamente ogni significato, dogma del fallogocentrismo. Ecco perché la politica dei cyborg difende il rumore e invoca l'inquinamento, godendo della fusione illegittima tra animale e macchina» (MC, p. 76). Insomma, come ha ben messo in evidenza anche Caronia, c'è nell'«intenso piacere della tecnica», nell'accoppiamento del corpo con la macchina, non la perdita di una purezza, di una innocenza originaria, bensì l'acquisizione di nuove realtà, la produzione di mondi rispetto ai quali non si può realizzare una «presa», un abbozzo di «cattura», che non sia insieme etica (e anche estetica) della relazione complessa e del mutare dei confini (del venir meno dei limiti dei limiti). È proprio l'esperienza di questi ultimi, della loro costruzione e decostruzione, a proporsi come possibilità di una «azione potente» profondamente radicata nella storia e capace di guardare positivamente alla scienza e alla tecnologia («e di sfidare l'informatica del dominio», la quale è la nuova versione del «patriarcato capitalista bianco»):

Molto consegue dal riuscire a pensare le immagini dei cyborg come altri dai nostri nemici. I nostri corpi, noi stessi: i corpi sono mappe del potere e dell'identità. I cyborg non fanno eccezione; un corpo cyborg non è innocente, non è nato in un giardino, non cerca un'identità unitaria e quindi non genera antagonistici dualismi senza fine (o fino alla fine del mondo). Il cyborg presume l'ironia; uno è troppo poco, e due è solo una possibilità. L'intenso piacere della tecnica, la tecnica delle macchine, non è più un peccato, ma un aspetto dello stare nel corpo. La macchina non è un *quid* da animare, adorare e dominare; la macchina siamo noi, i nostri processi, un aspetto della nostra incarnazione (MC, p. 82).

La soggettivazione cyborg (che è anche, vale a dire in parte, assoggettamento) richiede una concezione del potere che articoli ulteriormente,

nel senso della presa d'atto della provocazione continua nei confronti della produzione di soggettività, quella delineata da Foucault: Haraway ne è consapevole nel momento in cui attribuisce allo studioso francese della «volontà di sapere» la nomina di una forma del potere che coincide sempre più con il tempo della sua implosione, rispetto alla quale è consigliabile delineare un'idea di potere che operi, nei termini efficacemente riassuntivi di Braidotti, «attraverso il *networking*, la creazione reticolare di contatti, nuovi modelli di comunicazione e di interconnessioni multiple»⁵². Non è allora riproponibile l'immagine di una dinamica di semplice normalizzazione dell'eterogeneo e va sicuramente portato avanti il progetto di una genealogia «decostruttiva» della soggettività post-moderna, nel senso però anche di una riaffermazione «politica» delle tecnologie più sofisticate come protesi poetiche, in grado cioè di contribuire a un processo di mutazione antropologica dell'individuo e a una trasformazione radicale della vita sociale, collettiva. In questo senso, anche la pratica della «decostruzione» è forse da intendere come apertura ad un compito reale di costruzione di nuove determinazioni del «divenire-uomo» e della vita (appunto da riferirsi al motivo del cyborg). La «favola» del *Manifesto cyborg* è importante nel momento in cui presenta una figura «mostruosa» estremamente produttiva proprio per la sua «natura» di ibrido artificiale all'altezza dei tempi di «nuovo capitalismo». Ma si deve aggiungere, da benjaminiani «pratici paradossali», anche questa considerazione «materialista»:

La favola cyborg di Donna Haraway che si muove tra gli ambigui confini dell'umano, dell'animale e della macchina, ci trasporta oggi, molto più efficacemente del decostruzionismo, verso nuovi piani del possibile – e tuttavia bisogna ricordare che è solo una favola. La forza che può trasportare (e con sempre maggiore intensità) oltre queste pratiche teoriche, verso l'attualizzazione di potenziali metamorfosi, resta l'esperienza comune delle nuove pratiche produttive e la concentrazione del lavoro sul corpo – plastico e fluido – delle nuove tecnologie meccaniche, biologiche e comunicative⁵³.

⁵² R. Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, tr. di M. Nadotti, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 287. Della stessa autrice, ricordo anche *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, tr. a cura di A.M. Crispino, Sossella, Roma, 2008.

⁵³ M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, tr. a cura di A. Pandolci, Rizzoli, Milano, 2002, pp. 207-208. Di Negri cfr. anche *Guide. Cinque lezioni su «Impero» e dintorni*, Cortina, Milano, 2003 (in questo testo si insiste sull'importanza del percorso di analisi del potere, delineato da Foucault, nel momento in cui si individua non tanto una opposizione esteriore al potere stesso, bensì una soggettivazione post-moderna, costituita dalle «smisurate reti» lanciate anche tecnologicamente e che fanno spazio antropologico, del tutto interessata a concretizzare processi di liberazione). L'espressione «pratico paradossale» (che può essere anche riferita, in qualche maniera, al cyborg «postfordista») richiama una recensione di W. Benjamin alla traduzione in tedesco, nel 1928, dei *Pensieri* di Leopardi. Scrive il critico berlinese: «Al tipo contemplativo e rassegnato del pessimista

Nella stessa prospettiva mi sembra muoversi Caronia quando osserva come il cyborg sia una figurazione dell'immaginario contemporaneo che segnala un profondo cambiamento nel rapporto tra l'essere umano e le tecnologie, dovuto al fatto che oggi molte protesi tecnologiche, in precedenza rigorosamente «separate» dall'uomo, sono parte del suo corpo e, insieme, delineano paesaggi sociali imprescindibili. Scrive Caronia, in termini ancora una volta condivisibili:

Il cyborg funziona secondo meccanismi diversi dal mostro 'naturalistico' di ogni tipo. [...] Il cyborg è quindi un mostro da capitalismo maturo, è in qualche maniera un orizzonte ineluttabile dell'umanità: e quindi perde il suo carattere mostruoso ogni giorno che passa. Le modalità con cui esso segnala i possibili processi di alterità sono quindi opposte a quelle del mostro "classico", "naturalistico". Come nella visione di Donna Haraway, queste modalità sono l'ibridazione fra i linguaggi, l'ironia, l'estraneità alle pretese di purezza, la negazione di ogni mito dell'origine, Interno ai mutamenti postfordisti, anzi esaltato da essi, il cyborg può addirittura segnalare dei percorsi per sperimentare pratiche non omogenee ai nuovi circuiti del comando, elementi di una alternativa radicata nei processi dell'oggi e non nostalgica dei miti di ieri⁵⁴.

4. Pretesti foucaultiani

a) *L'etica e il soggetto*

Sono molti i movimenti, i percorsi, articolati da Foucault nelle sue lezioni al Collège de France del 1982 che potrebbero essere «spesi» su un piano di considerazione non ingenua dei diversi processi di soggettivazione «etica» all'altezza dei tempi della cosiddetta «globalizzazione». Da più parti si insiste oggi sulla necessità di ripensare la nozione di responsabilità in relazione con quella società cronofaga che mostra un protagonismo sempre più accentuato della velocità, della rapidità crescente, che informa di sé la vita sociale in riferimento alle trasformazioni produttive del *new capitalism*, del capitalismo flessibile o postfordista. C'è in effetti un vocabolario composto da termini come autonomia, riflessività, relazione,

nel poeta se ne contrappone un altro: il pratico paradossale, l'angelo ironico. [...] Poiché per lui la realizzazione di ciò che è giusto in questo mondo pessimo non è soltanto qualcosa di eroico, ma richiede costanza e sagacia, scaltrezza e curiosità. Sono questi intrepidi esperimenti con l'esplosivo 'mondo', che rendono i *Pensieri* così avvincenti» (W. Benjamin, *Critiche e recensioni. Tra avanguardie e letteratura di consumo*, tr. di A. Marietti Solmi, Einaudi, Torino, 1979, p. 68).

⁵⁴ A. Caronia, *L'impotenza del mostro e la potenza del cyborg*, in Fadini, Negri, Wolfe, *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio, alla politica*, cit., pp. 213-214.

intersoggettività, ambivalenza che può risultare di una qualche utilità in un contesto sociale contrassegnato dal primato della «contingenza assoluta», che vede un soggetto «postmoderno» collassato sul presente e che proprio per ciò può essere stimolato a reintrodurre, nell'articolazione etica del suo esistere, aspetti «extrarazionali» come le emozioni, i sentimenti, comunque collegati all'insopprimibile polimorficità della vita quotidiana, con i suoi innumerevoli rapporti faccia-a-faccia in grado appunto di veicolare sentimenti etici. L'odierna *acceleration society* presenta un passaggio di cruciale importanza da un presente afferrato come dimensione strategica dell'agire a un presente che appare risolvibile in «istantaneità detemporalizzata»⁵⁵. La compressione spazio-temporale, analizzata efficacemente da D. Haraway, è tale da far risultare sempre meno il presente come uno spazio della scelta e della progettazione dell'agire, ponendolo invece come un tempo de-temporalizzato, per così dire, non favorevole alla crescita della soggettività etica (e di quella politica). Rispetto a tutto questo, non è banale pensare ad una concettualizzazione diversa dei processi di mutamento connessi all'espansione della velocità, tentando di cogliere in essa alternative o contraddizioni (tensioni: all'interno della sua progressione). In sociologia ciò prende corpo attraverso uno spostamento dell'attenzione al valore della vita quotidiana, con quel carattere multiplo e discontinuo a livello temporale e spaziale ritenuto strategico per la produzione/riproduzione della dimensione sociale. Per riguadagnare uno «sguardo 'temporale'» su un presente condizionato dall'espansione della velocità è in ogni modo da prendere in considerazione il rapporto tra un tempo sociale appunto accelerato e frammentato, di difficile gestione a livello soggettivo, e un tempo «interno», «interiore», mediato da vissuti e fantasie, che non si lascia facilmente ricondurre a delle misure «esterne» (che appaiono, in tale prospettiva, come fondamentalmente coercitive).

In questi termini, l'idea che il tempo della vita non sia riconducibile ad un unico denominatore (e sia auspicabile uno sforzo analitico più sofisticato, «sottile», rispetto alla sua complessa strutturazione) può effettivamente richiamare la figura teorica della responsabilità, intesa come forma di ri-temporalizzazione dell'agire all'interno di una «società dell'accelerazione» che de-temporalizza il tempo stesso, con ricadute significative di tale dinamica sui modi di rappresentare la prassi politica e la relazione etica. Il consumo del tempo mediante la velocità sembra soprattutto corrodere il nesso tra le azioni e le conseguenze, del resto reso oggi ancora più labile dall'«agire a distanza» consentito dalle progressioni tecnologiche (a livello comunicativo). Spesso si sostiene, in maniera più o meno condivisibile, come l'elevazione della simultaneità a parametro temporale essenziale abbia per effetto un depotenziamento del (valore del) senso di responsabili-

⁵⁵ Cfr. C. Leccardi, *La «high-speed-society», i suoi rischi e i suoi antidoti*, in G. Paolucci (a cura di), *Cronofagia. La contrazione del tempo e dello spazio nell'era della globalizzazione*, Guerini e Associati, Milano, 2003.

tà nei confronti dell'altro. Da ciò deriva la proposta di una responsabilità in grado di aprire nuovamente il presente al futuro, soprattutto laddove la si collochi sul terreno fertile dell'esperienza di relazione, consapevole del suo carattere delimitato, della sovranità soltanto parziale del soggetto, capace così di delineare una via per la riconsiderazione, anche 'creativa', delle coordinate del tempo e della politica. Intendere la responsabilità a partire dalla condizione comune della «pluralità» degli uomini sul nostro pianeta, per dirla con la terminologia filosofica di H. Arendt, può portare a farla valere come una pratica decisiva di ri-temporalizzazione all'interno di quella «società del rischio» che coglie semplicemente il futuro come qualcosa di non controllabile, stimolando il disegno di percorsi temporamente identificabili e riferibili a soggettività in divenire, in trasformazione.

È a questo punto che mi pare opportuno il richiamo all'analisi foucaultiana, soprattutto alla sua messa a tema di un'etica del soggetto, da impiegare eventualmente anche nel tentativo di rapportare la pratica di ri-temporalizzazione ad un mondo – che è il «nostro» – posizionato dagli sviluppi del capitalismo postfordista, dell'economia della conoscenza e dagli intrecci di potere, sicurezza e flessibilità. È noto come il filo rosso della ricerca di Foucault sia da individuare nella questione del soggetto, accompagnata da un intento «omicida» nei confronti delle figurazioni di un umano che si pretende «assoluto» e/o «vocato» metafisicamente. È per questo soggetto che si propone la determinazione di un'etica, per la quale appare indispensabile la ripresa, criticamente avvertita, della nozione «classica» di cura di sé, ovviamente connessa con la *parresia* filosofica di Socrate in un modo tale che quest'ultima rivesta un ruolo essenziale nel divenire delle tecniche di costituzione del sé, facendo dell'individuo un soggetto di libertà e non un semplice oggetto di conoscenza morale. La «cura di sé» appare, nella ricostruzione foucaultiana, come una dominante metamorfica di aspetti, caratteri, energie importanti dell'atteggiamento filosofico da Platone agli Stoici, ai pensatori dell'età romana e della spiritualità cristiana: essa si presenta come un modo di essere che è insieme un pathos del pensare, specificandosi in un rapporto peculiare con sé e con gli altri, in un rivolgersi – a partire dal mondo – verso se stessi, in azioni, tecniche e pratiche che si concretizzano nella meditazione, nell'esame di coscienza, nella valutazione attenta delle rappresentazioni mentali. Foucault è molto chiaro quando scrive che nell'Antichità il problema filosofico del come avere accesso alla verità non sia mai separato da quello della pratica della spiritualità (cioè delle modifiche necessarie dell'essere del soggetto perché possa accedere alla verità):

Per i pitagorici, per esempio, è evidente come i due temi abbiano sempre proceduto insieme, ma non sono stati separati neppure per Socrate e per Platone. *L'epimeleia heautou* (cura di sé) designa, per l'appunto, proprio l'insieme delle condizioni di spiritualità, l'insieme delle trasformazioni di sé che rappresentano la condizione necessaria perché si possa avere accesso alla verità. Insomma, durante tutta l'An-

tichità – dai pitagorici a Platone, dagli stoici ai cinici, dagli epicurei ai neoplatonici – il tema della filosofia (‘come avere accesso alla verità?’) e il problema della spiritualità (‘quali sono, nell’essere stesso del soggetto, le trasformazioni necessarie per rendere possibile l’accesso alla verità?’) non sono mai stati disgiunti l’uno dall’altro. Ma c’è, beninteso, un’eccezione, l’eccezione principale e fondamentale, rappresentata da colui che, non a caso, viene definito ‘il’ filosofo per eccellenza, dal momento che, nell’Antichità, è stato senza dubbio il solo filosofo. Mi riferisco, cioè, a quello tra i filosofi per il quale la questione della spiritualità è stata meno importante; quello in cui noi abbiamo poi riconosciuto il fondatore stesso della filosofia nel senso moderno del termine, vale a dire Aristotele. Ma come tutti sanno, Aristotele non è il vertice dell’Antichità, ne rappresenta piuttosto l’eccezione⁵⁶.

Si può parlare di ingresso nella fase dell’età moderna nel momento in cui la verità, obiettivo del filosofo, si separa da qualsiasi tipo di pratica spirituale. Si tratta, in definitiva, di un processo di de-soggettivazione che caratterizza la storia moderna della verità, il che vuol dire che l’essere del soggetto che conosce non va modificato/alterato spiritualmente. È la filosofia di Cartesio il modello di uniformazione delle procedure del pensare/conoscere, con la sua indicazione delle condizioni oggettive, delle regole formali del metodo, della struttura dell’oggetto da indagare. Accanto a queste condizioni formali d’accesso alla verità, ve ne sono altre, di carattere estrinseco, che Foucault esemplifica facendo ricorso alla formula, così importante appunto per Cartesio, secondo la quale «è necessario non essere folli per conoscere la verità». Anche altre condizioni, come quelle culturali e morali, possono risultare intrinseche o estrinseche alla conoscenza, secondo i casi, ma comunque non riguardano mai il soggetto nel suo stesso essere. Proprio questo fatto, cioè che l’essere del soggetto non è messo in questione rispetto alle modalità di accesso alla verità, indica il delinearsi di una nuova età dei rapporti tra la soggettività e la verità, nella quale proprio l’accesso alla verità pone come sua condizione soltanto la conoscenza (trovando, «a titolo di ricompensa e di compimento finale», «nient’altro che il processo indefinito della conoscenza stessa»). Viene quindi meno il compimento effettivamente «definitivo», «l’istante dell’illuminazione», «il momento della trasfigurazione del soggetto» come «effetto di ritorno» sul soggetto stesso della verità sperimentata, transitata, attraversata, lavorata in modo tale da salvare l’essere del soggetto, le sue potenzialità, le sue risorse di – eventualmente migliore – conservazione in vita. L’accesso alla verità non redime il soggetto, non lo libera più: la verità si raggiunge nel momento in cui il soggetto si libera di se stesso, mette fuori gioco il suo essere (il che non significa, ovviamente, che non

⁵⁶ M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 19.

sia coinvolta in tutto ciò la sua esistenza concreta). Sia consentita un'altra citazione dal corso del 1982:

La conoscenza si limiterà a dischiudersi sulla dimensione indefinita di un progresso del quale non si conosce il termine, e il cui beneficio sarà ripagato, nel corso della storia, solamente dall'accumulazione organizzata delle conoscenze, o dai vantaggi psicologici o sociali insiti nel fatto di avere trovato, dopotutto, qualche verità, dopo essersi dati tanta pena per riuscire a trovarla. Per come ormai essa appare, la verità non è più capace di salvare il soggetto. Se definiamo la spiritualità come la forma che possiedono quelle pratiche le quali postulano che il soggetto, così come esso è, non è capace di verità, ma che la verità, come e in quanto tale, è capace di trasfigurare e salvare il soggetto, potremo allora dire che l'età moderna dei rapporti tra soggetto e verità è iniziata il giorno in cui abbiamo stabilito come postulato che, così come esso è, il soggetto è capace di verità, e che la verità, così com'è, non è capace di salvare il soggetto⁵⁷.

Il motivo foucaultiano della cura di sé (a cui sarebbe da affiancare quello dell'«estetica dell'esistenza») non è certamente da lasciare soltanto sul tavolo occupato dalle rielaborazioni dei documenti e delle testimonianze più alte e affascinanti del pensiero greco e, in generale, «classico», ma è da assumere nella sua veste di strumento critico per lavorare con maggiore attenzione ad un'etica non prescrittiva, non finalizzata a normare/normalizzare rigidamente i processi di soggettivazione (in grado di proporre una nozione di responsabilità riferita al nesso di azioni e conseguenze dentro le dinamiche proprie dei movimenti di soggettivazione). L'attenzione alla cura di sé rileva una potenzialità del soggetto che è da tenere presente soprattutto nel momento in cui l'affidamento alle pratiche di libertà è ancora più necessario in un quadro storico-sociale in rapida trasformazione e contraddistinto dal trionfo del principio della «ragion insufficiente», per dirla con Musil, di una radicale contingenza di tutte le espressioni dell'umano, sia pure in un orizzonte generale di perdurante sovradeterminazione. Si potrebbe anche affermare che Foucault non ha mai smesso di lavorare ad una idea della costituzione di sé, ad una problematizzazione della soggettività contemporanea, in grado di sostenere un percorso di autonomia/liberazione di un soggetto che si qualifica come «naturalmente» *saggistico* (riprendendo ancora Musil), capace cioè di una pluralità di soggettivazioni. La tonalità etica della cura di sé rinvia ad un reinvestimento di sapere, da parte del soggetto, su se stesso (è in questa direzione che va percepito, tra l'altro, il ritorno di interesse nei confronti di Kant da parte di Foucault), in un senso che a me parrebbe utile oggi piegare verso una indagine sopra i caratteri specifici del soggetto delle società «postfordiste»

⁵⁷ Ivi, p. 21.

o di «nuovo capitalismo» (raffigurabile sotto veste di cyborg, come direbbe ironicamente, ma non troppo, Haraway), costitutivamente chiamato a operare una continua assimilazione e riformulazione di conoscenze spendibili produttivamente e perciò insofferente a normazioni e codificazioni troppo rigide delle sue esperienze di vita. L'etica del soggetto delineata da Foucault sarebbe insomma da cogliere/accogliere nell'accertamento della «naturale» propensione etico-politica del soggetto attivo nella «società della conoscenza», soprattutto perché quest'ultimo sembra particolarmente interessato ad una articolazione radicalmente democratica (in senso «assoluto», per dirla spinozianamente) dei modi di esistenza. Certamente questa etica (e la sua «questione») non può fare a meno di una considerazione di segno «antropologico» delle dinamiche di trasformazione della soggettività contemporanea (l'etica rinvia sempre ad una antropologia, anche la più eccentrica o singolare): cioè di una antropologia delle mutazioni dell'«uomo di desiderio», che sa riconoscere come l'unica invariante individuabile oggi, rispetto alle possibilità di attualizzazione del soggetto, sia quella della variazione continua.

b) Letteratura critica

In queste pagine vorrei brevemente soffermarmi su alcuni testi, pubblicati negli ultimi anni, nei quali si delinea un quadro assai «mosso» della ricerca foucaultiana e, in particolare, dei suoi rapporti con la filosofia francese contemporanea. Il punto di partenza è dato da uno studio di S. Berni in cui sono raccolte delle ricerche su due filosofi (Nietzsche e Foucault) che puntano alla individuazione di linee importanti di (auto)critica radicale della modernità. Riferimenti importanti di tali indagini sono le pagine che A. Honneth ha dedicato all'influenza di Nietzsche sull'ultimo Foucault⁵⁸ e il complesso delle analisi sulle interpretazioni foucaultiane di Nietzsche delineate da K. Ansell-Pearson (concretizzato in alcuni contributi apparsi in «Nietzsche Studien», 1991 e 1998), laddove si sostiene che l'influsso nietzscheano su Foucault si esprimerebbe soprattutto nella concezione del potere, inteso in senso produttivo, e del soggetto, concepito come una «molteplicità» a cui attribuire una unità «estetica» e sicuramente non «morale». In Italia bisogna ovviamente ricordare S. Natoli, con il suo ormai «classico» *Ermeneutica e genealogia* (1981), ma lo studio di Berni si presenta sotto veste particolarmente originale e innovativa nel momento in cui evidenzia come l'interpretazione foucaultiana possa stimolare, mostrando il ruolo decisivo di Nietzsche per l'articolazione di una critica radicale della modernità, la delineazione di una sorta di etica «nietzscheana» in grado di supportare un confronto serio con le antinomie della politica moderna.

È lo stesso confronto tra Foucault e Nietzsche a permettere, nell'ottica del ragionamento sviluppato da Berni, di prendere però le distanze dallo

⁵⁸ Cfr. A. Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, tr. di M.T. Sciacca, Dedalo, Bari, 2002.

stesso Foucault, nel momento in cui l'approccio complessivo del filosofo francese appare ancora heideggeriano, non in grado cioè di cogliere fino in fondo la portata esplosiva delle riflessioni di Nietzsche sul corpo. Pur mostrando la filiazione del pensiero foucaultiano anche da quello nietzscheano, Berni non rimuove il fatto che l'interpretazione di Nietzsche contenuta nel primo sia fortemente influenzata dai seminari heideggeriani sul filosofo della «volontà di potenza»:

Lo stesso Foucault ha subito la fascinazione heideggeriana, ed è ben noto che alcune sue riflessioni risentono dell'influenza del pensatore tedesco. In particolare mi soffermerò criticamente sul fatto che molti pensatori heideggeriani, compreso Foucault, non tengano conto della problematica del corpo. Eppure in Foucault il tema era ben presente, se è vero che proprio nel *Nietzsche, la genealogia, la storia* egli scriveva: 'Nell'idiosincrasia del filosofo si trova anche il disconoscimento sistematico del corpo'. La frase appare sintomatica, perché Foucault – pur mostrando interesse per il corpo e ponendolo al centro delle sue analisi storiche, dai corpi docili analizzati in *Sorvegliare e punire* fino alla 'cura di sé' nella *Storia della sessualità* – mostra di non cogliere appieno le riflessioni e le implicazioni di Nietzsche su questo tema⁵⁹.

Questa considerazione potrebbe essere ampliata, a mio parere, comprendendo all'interno del ragionamento le descrizioni foucaultiane della biopolitica moderna (centrate sullo Stato e sulla popolazione), per proiettarle poi all'interno di quell'orizzonte «postmoderno» – il nostro – nel quale la biopolitica diventa «molecolare e intrusiva», come ha scritto A. Pandolfi⁶⁰, essendo ridefinita e incessantemente contestata dai soggetti, dai «movimenti», che appunto ne complicano le dimensioni e ne riqualificano gli effetti: in breve, la biopolitica postmoderna si caratterizza per «una nuova iconologia» e «una nuova semantica della vita», per una rappresentazione della corporeità che si distingue nettamente dalle metaforiche «moderne» dei corpi integrati e funzionali, docili, preda di discipline e istituzioni in grado di anticiparne (e poi strutturare a piacimento) le movenze. Anche l'unità organica del corpo viene cioè a perdere, in questa prospettiva, il suo valore di unità di riferimento della prassi «umana», componendosi in una molteplicità di traiettorie vitali che segnalano soltanto la presenza di intensità difficilmente trattenibili/contenibili in figure ben normate/normalizzate.

Di rilievo è anche la sottolineatura, da parte di Berni, del significato particolare della ripresa di motivi nietzscheani da parte dei primi esponenti della «Scuola di Francoforte» (anche se non si devono dimenticare

⁵⁹ S. Berni, *Nietzsche e Foucault. Corporeità e potere in una critica radicale della modernità*, cit., pp. 3-4.

⁶⁰ Cfr. A. Pandolfi, *Natura umana*, Il Mulino, Bologna, 2006.

la cautela complessiva e certe annotazioni radicalmente critiche nei confronti di alcuni «passi» nietzscheani contenute nella *Dialettica dell'Illuminismo* di Adorno e Horkheimer, che valgono soprattutto nel momento in cui si riporta l'attenzione foucaultiana alla «Teoria critica»). Ancora più interessante mi appare il rinvio, all'interno di una articolata riflessione sul motivo del soggetto tra Adorno e Foucault, alla lettura delle tesi dell'amico sviluppata da Deleuze, in particolare quando l'autore di *Nietzsche e la filosofia* collega molte delle posizioni foucaultiane a Nietzsche (sempre insistendo sul decisivo testo del 1971 su *Nietzsche, la genealogia, la storia*), perché è in virtù di questo rapporto che Foucault scopre l'elemento che deriva dal «fuori», cioè la «forza», che è costitutivamente in relazione con altre forze, ma appunto sempre a partire dal «fuori», il quale «spiega» in questi termini l'esteriorità delle «forme», sia per ciò che le concerne individualmente sia per la loro composizione. Il «fuori» è una sorta di «esterno informale», meglio: una «zona di turbolenza ciclonica» più lontana rispetto a qualsiasi forma di esteriorità – il «fuori» diviene «interno attraverso una conversione nel più vicino», tracciando una zona di soggettivazione che, concepita come interno dell'esterno, non è facilmente controllabile/normalizzabile. Ciò appare proiettabile, come suggerisce Berni, sullo sfondo della questione che più interessa Foucault, cioè la relazione tra il soggetto e il potere, l'individuazione di una forma del potere che «soggioga e assoggetta», che fa «fuori» la possibilità di giungere alla coscienza/conoscenza di sé nella realizzazione di una dipendenza e di un controllo del soggetto stesso (del «dominio», per dirla con Adorno).

Anche lo studio di S. Righetti su *Soggetto e identità. Il rapporto anima-corpo in Merleau-Ponty e Foucault* ha al centro la tematica dell'identificazione della soggettività contemporanea in un momento in cui il rapporto/confronto con il «mondo» si presenta come particolarmente difficile e ancor più complicato dalle dinamiche della cosiddetta «globalizzazione» (che in effetti ci fanno perdere sempre di più il «mondo»...). È possibile dire che tale difficoltà consente un recupero dei motivi heideggeriani della «chiacchiera» e dell'«inautenticità» (e, ovviamente, dell'«autenticità»), in definitiva di sviluppi importanti dell'analitica esistenziale, al fine di articolare con consapevolezza critica il maggior numero possibile di concetti filosofici in grado di supportare un pensiero sul «senso» di un soggetto sempre più percepito come una sorta di «variabile permanente», di realtà «non unitaria»: ma forse è opportuno segnalare qui ciò che R. Braidotti ha indicato, in molti suoi scritti, come il «paradosso del regime postmoderno», vale a dire l'affermarsi di una sorta di «inflazione discorsiva», una «profusione di discorsi, di pratiche e di norme di comportamento» rispetto ad una «materia corporea» che non si sa bene come prendere, rispetto alla quale manca il consenso su cosa essa sia effettivamente. Foucault e ancor prima Merleau-Ponty permettono di fare radicalmente i conti con tale inflazione discorsiva: se il secondo muove verso una risoluzione della questione dell'identità attraverso l'individuazione del primato della carne nel mondo, in un senso che mantiene viva la prospettiva fenomenologica,

soprattutto laddove affronta il motivo della percezione impiegando i concetti di anima e corpo, il primo ripropone la problematica del soggetto, *direzionata* eticamente (in modo tale cioè da sottolineare il valore della libertà dispiegato nel rapporto con gli altri e con il mondo), in un quadro teorico che appare contraddistinto da uno stimolo ad andare al di là della stessa metafisica post-cartesiana, con le sue metamorfosi del protagonismo del *cogito*, e di quelle scienze umane e della modernità in generale che propongono un determinato ideale dell'umano. Merito di Righetti è di non arrestare l'indagine nel momento in cui l'anti-umanismo radicale di Foucault (che si concretizza particolarmente nel periodo che va dall'inizio degli anni '60 e i primi anni '70) riconduce l'anima e il corpo (l'uomo) alle forme del discorso, bensì di cogliere, nel lavoro foucaultiano degli ultimi anni (quelli caratterizzati dallo svolgimento del tema della «cura di sé»), un ritorno alla dimensione concettuale propria del cosiddetto «dualismo» cartesiano, cioè proprio alla sfera dell'umano, del rapporto tra l'anima e il corpo, che proietta il confronto dell'autore di *Sorvegliare e punire* con Merleau-Ponty ben al di là di ciò che comunemente si pensa (come momento di sua – definitiva – risoluzione). È la stessa architettura testuale dello studio di Righetti che certifica la validità di tale ambizione interpretativa: dopo una analisi minuziosa ed elegante, anche dal punto di vista letterario, del rapporto anima-corpo nell'epistemologia foucaultiana e di quello tra la parola e il pensiero in Merleau-Ponty, viene affrontata la questione-chiave della «libertà», che consente di non esaurire la riflessione nel corpo a corpo con le cosiddette «tecniche del dominio» (proprie delle istituzioni locali, a partire dalle prigioni), e di riarticolare l'indagine nella convinzione che sia opportuno gettare uno sguardo sulle «tecniche del sé», su quei processi di formazione attiva degli individui che appaiono come complementari rispetto alle trasformazioni prodotte dalle (nelle) tecniche di dominio. In questi termini si delinea la necessità di una riconsiderazione complessiva delle pratiche della soggettività, dentro le quali vive, a partire dall'antichità, una possibilità di realizzazione della «scelta individuale» che testimonia della presenza di un certo grado di libertà che sostanzia i rapporti «soggetto-verità»: ciò non è senza relazioni con il lavoro precedente di Foucault, come osserva Righetti, ma anzi aiuta a comprendere meglio come non si modifichi la configurazione della ricerca, che insiste infatti sempre sui rapporti soggetto-verità, soggetto-potere, nel senso che si tenta di approfondire l'analisi dei processi di soggettivazione e dei suoi meccanismi. Senza richiamare le osservazioni importanti (del capitolo conclusivo sulla «Cura di sé e teoria del superuomo nel pensiero di Foucault»: rilevante anche per il confronto con la lettura proposta da Deleuze e riassunta nel suo *Foucault*) sui nuovi scarti e sulle nuove vicinanza dell'ultima fase del lavoro di Foucault con il pensiero di Merleau-Ponty, mi sembra che uno dei meriti indubbi dello studio di Righetti consista proprio nel cogliere in maniera acuta l'attenzione foucaultiana al motivo della discontinuità (epistemologica), al quale agganciare la questione costitutiva del pensiero occidentale, cioè il rapporto tra il soggetto e la verità. Scrive Righetti:

Le parole e le cose aveva concentrato l'analisi della cultura occidentale sulla discontinuità epistemologica che differenzia il Moderno dal Rinascimento, per poi evidenziare come la modernità contenesse a sua volta una discontinuità interna (coincidente con la nascita dell'Uomo e con la scoperta dell'impensato) che raggiunge il suo limite nel discorso fenomenologico. Nel percorso teorico che guida i corsi dell'81 al Collège, Foucault affronta un'altra *discontinuità*: il discrimine (per certi versi ancora più essenziale) che separa modernità e antichità. E il punto di non continuità tra antico e moderno è ora indicato da Foucault nella differenza tra *spiritualità* e *conoscenza*. Questi termini rappresentano un nuovo dualismo, intorno al quale Foucault organizza sia le lezioni su *L'ermeneutica del soggetto* che gli ultimi volumi della *Storia della sessualità*. Ma in questo sviluppo anche l'archeologia del sapere occidentale, concepita da Foucault, trova infine il proprio compimento⁶¹.

In una prospettiva prossima a quella di Righetti, si articola anche la raccolta di studi *Per una storia della filosofia francese contemporanea*. Da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty, nella quale l'autore, M. Iofrida, ritiene possibile riattualizzare la tradizione del cosiddetto pensiero post-strutturalista (rappresentato qui in particolare dalle filosofie di Deleuze, Derrida, Foucault), ricollegandola ad un contesto storico, quello degli anni '60, che presentava riflessioni articolate e puntuali sui concetti di natura, soggetto, storia, che proprio tale tradizione tendeva a mettere, per così dire, fuori campo. In quest'ottica, nel momento in cui si ripropone oggi con forza la questione della natura nel suo rapporto con la tecnica e la cultura, insieme al problema dell'attualità della storia al di là delle celebrazioni di una sua presunta fine e dell'entrata nella *post-histoire*, è proprio la riflessione di Merleau-Ponty a delinearsi come riferimento importante per saggiare le potenzialità di comunicazione del post-strutturalismo sia con altre tradizioni di pensiero sia con il rinnovato «protagonismo» – sempre sulla scena filosofica – di concetti appunto come soggetto, individuo, persona. Di fronte all'apparente esaurimento, in apertura del terzo millennio, del post-strutturalismo (al di là della sua stessa affermazione come *French Theory*, cioè come combinazione di figure e temi spesso anche molto diversi tra loro), è opportuno riscoprire, a parere di Iofrida, una «falda dimenticata del passato» che può essere di una qualche utilità riconsiderare per orientarci in quel nostro presente che caratterizza di nuovo la storia anche e soprattutto come violenza, spesso come guerra. Tale «falda» è rappresentata, in parte, dalla «dialettica negativa» di Adorno e dall'indagine sulla «Natura» e sull'ontologia sviluppata dall'ultimo Merleau-Ponty, che Iofrida sonda sulla base della convinzione che la rimessa in campo dei concetti di storia e natura possa consentire il rilancio e il

⁶¹ S. Righetti, *Soggetto e identità. Il rapporto anima-corpo in Merleau-Ponty e Foucault*, cit., p. 256.

rinnovamento di alcuni dei temi più significativi del post-strutturalismo, impedendo l'appiattimento di quest'ultimo sul postmoderno, che appare come un movimento sostanzialmente differente. È in questa direzione che si delinea un percorso di analisi che si apre con pagine importanti sul tentativo derridiano di pensare un possibile rinnovamento del marxismo (nel suo *Spettri di Marx*), considerato oggi non pienamente soddisfacente ma stimolante nel momento in cui lo si apprezza come una esigenza teorica produttiva di spunti originali di lettura e di commento dell'opera del «grande vecchio» di Treviri⁶². Parti consistenti del testo di Iofrida sono poi dedicate ad un apprezzamento comunque sempre più critico nei riguardi del decostruzionismo e del post-strutturalismo, che si articola nel riconoscimento del valore, nella più chiara rivalutazione, di modelli di pensiero che alla svolta degli anni '60 sembravano esser stati messi in disparte, per non dire tagliati via: il discorso antropologico di M. Mauss e di C. Lévy-Strauss, l'indagine sui concetti di natura, storia, soggetto rintracciabile, come già indicato, nell'opera di Merleau-Ponty, con quella sua particolare tematizzazione appunto della storia in grado di svincolarsi dalla presa forte dello storicismo tradizionale. Di Merleau-Ponty è soprattutto da riconsiderare il concetto di natura, inteso non come l'opposto della cultura, ma come l'«altra faccia», «la faccia nascosta, il limite interno che la cultura non può non portare con sé»⁶³. Iofrida sottolinea con efficacia che per natura si intende – in Merleau-Ponty,

[...] l'esperienza primaria dell'essere nel mondo, essa è un livello vitale, meglio, *l'istituzione di un ordine vitale* che sfugge all'alternativa tra caos e determinismo meccanico ed è dunque già storia, cultura. [...] La natura essendo dunque, in questo senso, già in abbozzo cultura [...] è possibilità del nuovo – un nuovo concepito secondo un modello combinatorio, e non secondo un modello di crescita unilaterale, cumulativa, teleologica. E tale possibilità del nuovo si basa ovviamente su un'alea di indeterminazione [...] che è maggiore nell'uomo che nell'animale e che non è un *nulla ontologico* in senso nichilistico, ma un'apertura positiva al mondo⁶⁴.

Ultima mossa teorica *Per una storia della filosofia francese contemporanea*, che mi sembra opportuno richiamare, è la rilevazione, anche dopo una lettura attenta del rapporto tra Derrida e Foucault, della vicinanza di quest'ultimo, nel periodo finale della sua attività di ricerca, con le tesi del

⁶² Cfr. J. Derrida, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, tr. di G. Chiurazzi, Cortina, Milano, 1994. Di Derrida si veda inoltre *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione*, tr. di, con interventi critici, tra gli altri, di T. Eagleton, F. Jameson, P. Macherey, A. Negri, Mimesis, Milano, 2008.

⁶³ M. Iofrida, *Per una storia della filosofia francese contemporanea. Da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, cit., p. 160.

⁶⁴ Ivi, p. 168.

percorso teorico di Merleau-Ponty, soprattutto nei suoi anni conclusivi, proprio a proposito del motivo dei processi di soggettivazione e delle pratiche identitarie, sviluppato da entrambi i pensatori in un senso fortemente anti-metafisico: si pensi soltanto, in riferimento a Merleau-Ponty, alla trattazione dell'identità, riportata infine alla «carne del mondo».

È rispetto a questa sensibilità nei confronti dell'idea del mutamento, riportata sul piano delineata dalle pratiche della soggettivazione, che mi preme indicare un altro studio, *Storia, verità e finzione*, di cui è autore A.M. Iacono. È a partire dalle sue dettagliate ricerche sul tema del feticcio e del feticismo – centrate anche sulle celebri pagine marxiane sul carattere di feticcio della merce – che Iacono articola una riflessione critica ricca di osservazioni sul significato filosofico-politico di concetti sempre controverosi (soprattutto oggi) quali autonomia, potere e storia (e verità nella storia). Tale riflessione si presenta infatti con una osservazione importante a proposito del dominio del feticismo delle merci, che appare come «naturalizzato», perfettamente calato nel nostro modo d'essere, fino al punto di segnare di sé ciò che percepiamo quale senso del mutamento. Quest'ultimo non è altro che l'espressione compiuta del gioco del mercato (un vero e proprio «gioco luttuoso», «triste», per dirla con W. Benjamin) che condiziona il modo di pensare e vivere, proponendosi come un valore, quello del «sempre-nuovo» della merce, che conforma – quasi in forma di parodia dei tempi inaugurali della modernità – il disegno del cambiamento: la pseudo-differenza tra una merce e l'altra, «la finta orgia del *nuovo*», è ciò che «uccide la memoria», che confonde tutto nell'esaltazione dell'inganno spacciato come evento naturale. È soprattutto nella prima parte del libro («Autonomia e potere») che si ha una ripresa acuta della questione del fuori (così cara, come si sa, a Blanchot e a Foucault) attraverso le considerazioni di Primo Levi sul Lager come estrema conseguenza dell'affermazione dello Stato totalitario, come spazio-tempo dell'annullamento definitivo di una qualsiasi voce del fuori, della possibilità stessa di articolare delle pratiche di libertà, degli esercizi di relazione con l'altro capaci di non rendere vano lo sforzo di progettazione di una esistenza memore delle proprie difficoltà di articolazione e dei processi necessari all'accumulo di risorse di energie materiali e intellettuali sufficienti per una (sempre provvisoria) realizzazione. Ragionando sul rapporto sempre più delicato tra l'idea del fuori e l'immagine onni-pervasiva della globalizzazione, Iacono rinvia al motivo del mutamento, a come lo inquadrava A. Momigliano, allorquando sosteneva che lo studio del mutamento è originato dal fatto che siamo mutevoli e che la memoria è la nostra «esperienza diretta» del cambiamento («a causa del mutamento la nostra conoscenza del mutamento non sarà mai definitiva: la misura dell'inatteso è *infinita*»: così scriveva, alcuni decenni fa, il grande storico dell'antichità).

È proprio l'idea di mutamento che deve essere oggi in una qualche misura salvaguardata dalle derive apocalittiche che specificano buone parte delle tradizioni di confronto critico con la nostra epoca e anche dalle forme reificate di assicurazione che si concretizzano nell'immagine di un

progresso senza limiti e teleologicamente determinato. Certo è che i conti si fanno attualmente soprattutto con quelle posizioni teoriche che puntano all'abbandono della nozione di un tempo lineare progressivo, dello stesso futuro come tempo di possibili cambiamenti, a favore di una rappresentazione, che si vuole disincantata, di un presente perpetuo, affermato come insuperabile per il suo potere di cristallizzazione degli stili di pensiero e di azione. Iacono vede bene come in simili concezioni – considerando poi anche quella di un futuro «rivelato», cioè pronosticato o pre-visto – si manifesti sempre la stessa tentazione, vale a dire quella di togliere la contingenza dalla storia, ciò che fa sentire meno protetti (dall'autorità terrena o dall'alto dei cieli) e che permette di pensare la progettazione di un più di libertà, di autonomia e responsabilità, nel confronto fattivo con il «cattivo» che si sprigiona dagli accadimenti storici, nella loro complicata/contraddittoria «verità». Rispetto allo spazio della contingenza della storia, della massima esposizione umana al «male», si deve far valere anche come esso sia insieme lo spazio lasciato alla possibilità di autonomia (nelle scelte e nei valori) degli esseri umani. E a proposito dei concetti di autonomia, relazione e potere, una riflessione attenta non può ritenere sufficiente una indicazione del loro significato politico, ma deve puntare e cogliere – proprio per la rilevanza della nozione di contingenza – gli aspetti filosofici e antropologici che contano anche nella politica e che spesso si scoprono in tensione con essa.

È a partire da tali ricognizioni sulle forme della vita e dei rapporti sociali che Iacono sviluppa analisi penetranti, ricche di riferimenti a figure essenziali della discussione filosofica, sociologica e storiografica, sulle trasformazioni della democrazia, in particolare nel suo rapporto con le forme odierne della comunicazione, che ci fa capire meglio come la democrazia non abbia soltanto a che fare con le regole procedurali, ma anche con le forme del linguaggio, dell'apprendimento in generale (che sembra paradossalmente diminuire con il crescere proporzionale dell'informazione), della comunicazione. Dal complesso variegato delle argomentazioni di *Storia, verità e finzione* mi preme tuttavia indicare una questione che appare come centrale, e che spiega, nel suo porsi materiale, il rinvio alla distinzione foucaultiana tra stati di dominio e relazioni di potere come chiave, tra le altre, in grado di socchiudere il portone massiccio costituito da un blocco della critica, meglio: da un suo dissolversi in una visione del mondo «levigata». Tale questione si riferisce al tema prediletto da Iacono, quello del feticismo, che si articola con forza all'interno di una società in cui la sfera dell'economico sembra sciolta da qualsiasi vincolo e che vede il mondo delle merci determinare la forma del potere socialmente diffuso. Il primato del carattere di feticcio della merce si esprime oggi in una sorta di «naturalizzazione del nostro sdoppiamento», quello che vede i prodotti del lavoro umano acquistare, in quanto merci, un'esistenza autonoma, indipendente dagli uomini. Tutto ciò riguarda la realtà fisica e, accanto a questa, anche l'immaginario, tanto da dare ancora più sostanza all'idea che si conosca il mondo sempre come qualcosa di capovolto. È il proble-

ma che Marx risolve sottolineando l'ambivalenza dei feticci e che Iacono analizza ripensando la funzione di trascendimento delle cose-merci, che appaiono dotate di qualità proprie che appartengono ai soggetti umani e al loro essere sociale, e il modo del loro disvelamento:

E il problema di Marx è in fondo ancora quello proposto dall'allegoria della caverna di Platone. Qui il prigioniero liberato che ha visto faticosamente la vera fonte della luce e della verità, dovrà tornare dai suoi compagni ancora incatenati con lo sguardo rivolto alla parete che produce ombre e rischierà la vita perché essi non gli crederanno. Ma l'aspetto epistemologicamente e politicamente attraente, perché ancora ambiguamente aperto, non consiste tanto nella conquista della luce e della verità di contro a un mondo di ombre e di illusioni, consiste nel passaggio, nell'attraversamento del confine tra l'ombra e la luce, tra l'illusione e la verità. La percezione del confine permette di guardare la caverna con altri occhi. Il suo attraversamento porta alla sua verità. Questa risiede nella consapevolezza che la caverna non è l'unico mondo esistente e nemmeno l'unico possibile. E poiché viviamo in un mondo dove le merci stanno diventando (o sono già diventate) le pareti di una caverna che si mostra come naturale o eterna, avere quella consapevolezza è decisivo⁶⁵.

5. *L'affetto del fuori. Annotazioni a partire dal «Roussel» di Foucault*

Non è possibile non rinviare ancora al carattere radicalmente innovativo dello studio di Foucault quando si torna a riflettere sul «senso» (da intendersi come «dissenso» istituito letterariamente) dell'opera complessiva di Raymond Roussel. Recentemente lo ha fatto G. Panella, con il consueto acume, soffermandosi proprio sul testo foucaultiano e sottolineando il ruolo essenziale delle «creature macchinico-linguistiche», individuate, dal filosofo francese, nei congegni poetici messi «follemente» in moto dall'autore di *Come ho scritto alcuni miei libri*. In Roussel, scrive Panella,

Foucault scoprirà la possibilità di identificare il ritmo della poesia con il suo movimento semantico, la dimensione della scrittura con quella del pensiero, lo scarto linguistico con la doppia scansione del significante e del significato, la realtà con il suo inesauribile referente, le 'parole' con le 'cose' che esse continuano a ripetere⁶⁶.

⁶⁵ M. Iacono, *Storia, verità e finzione*, Manifestolibri, Roma, 2006, p. 149.

⁶⁶ 1) G. Panella, G. Spena, *Il lascito Foucault*, cit., p. 58. È un indubbio merito di J. Revel aver sottolineato, a più riprese, l'importanza di questo confronto di Foucault con Roussel per la stessa articolazione complessiva della ricerca del filosofo di *Le parole e le cose*: cfr. di Revel i suoi *Foucault, le parole e i poteri*, cit. e Michel Foucault. *Expériences de la pensée*, Bordas, Paris, 2005 (della stessa autrice ricordo

In questa prospettiva, si possono far proprie, a proposito di Roussel, quelle osservazioni che si ritrovano nell'*Antologia dello humour nero* di A. Breton, nelle quali la delineaione di «una interessantissima concezione della bellezza in letteratura» viene riferita alla realizzazione di «combinazioni» soltanto «immaginarie», una sorta di «idee di un mondo extraumano». È inevitabile, a questo punto, il rinvio ad un celebre «passo» di Foucault, sempre del suo testo del '63, nel quale si mette a tema proprio il «passaggio» rousseliano, che è insieme conservazione e apertura (della comunicazione):

I macchinari di Roussel non fabbricano essere; essi mantengono le cose nell'essere. Il loro ruolo è far *rimanere*: conservare le immagini, salvaguardare l'eredità e le regalità, preservare le glorie con il loro sole, nascondere i tesori, registrare le confessioni, sotterrare le ammissioni, in breve mantenere sotto vetro (come sono sotto vetro i crani di François-Julies Cortier o nell'*Etoile au Front* la farfalla della moglie del prefetto). Ma anche – e per assicurare questo mantenimento al di là dei limiti – fare *passare*: superare gli ostacoli, traversare i regni, rovesciare le prigioni e i segreti, riapparire dall'altra parte della notte, vincere le memorie addormentate, come fece il famoso blocco d'oro di Jouel, il cui ricordo ha varcato ha varcato tante griglie, silenzi, complotti, generazioni, cifre, divenendo messaggio nella testa a sonagli di un buffone o bambola riempita di crusca in un cuscino. Tutti questi macchinari aprono uno spazio della chiusura protettrice che è anche quello della meravigliosa comunicazione. Passaggio che è chiusura, soglia e chiave⁶⁷.

È estremamente significativa questa sottolineatura, da parte di Foucault, del carattere di vera e propria *Aufhebung*, in termini hegeliani (di un superamento che conserva...), proprio dello sperimentare rousseliano. A ragione Panella insiste sulla totale arbitrarietà – e dunque necessità – della macchina narrativa dell'autore di *Locus Solus*, nel senso che la casualità, a livello di scelta, delle parole si trasforma in causalità, dato che sono appunto gettate nel mondo per trovare «la loro verità e la loro disposizione ottimale», cioè per «creare, mediante il loro libero gioco, situazioni, scene madri, bizzarrie e *fait divers*»: gli elementi della macchina narrativa, combinandosi tra loro, producono una dimensione irreal e in tale attivi-

anche il più recente *Dictionnaire Foucault*, Ellipses, Paris, 2007). Per quanto concerne il testo pubblicato nel 1914, si veda appunto R. Roussel, *Locus solus*, seguito da *Come ho scritto alcuni miei libri*; in appendice: *Concezione e Realtà in Raymond Roussel*, di M. Leiris), tr. di V. Riva e P. Dècina Lombardi, a cura di P. Dècina Lombardi, Einaudi, Torino, 1975. Rinvio anche all'essenziale n. 38 (2007) della rivista «Bérénice», dedicato interamente a Roussel, magistralmente curato da G. Broi, con contributi, tra gli altri, di V. Abrami, P. Albani, F. Galluzzi, T. Lisa, G. Panella.

⁶⁷ 2) M. Foucault, *Raymond Roussel*, cit., p. 83.

tà sopravvivono al venir meno costitutivo di qualsiasi segno linguistico.

A conferma di tutto questo stanno appunto quelle pagine indimenticabili del testo foucaultiano nelle quali si mette in evidenza il fatto che le macchine di Roussel sono «biforcute e doppiamente meravigliose», ponendosi come «linguaggio che nasce dal linguaggio abolito (poesia, di conseguenza)», «figure che si formano nel linguaggio prima del discorso e delle parole (ugualmente poesia)»:

Al di là e al di qua di ciò che parla, esse sono il linguaggio che rima con se stesso: ripetendo ciò che del passato vive ancora nelle parole (uccidendolo con la figura simultanea che essa forma), ripetendo tutto ciò che è silenzioso, morto, segreto, in ciò che è detto (e facendolo vivere in un'immagine visibile). Rima che si fa eco intorno al momento ambiguo nel quale il linguaggio è allo stesso tempo morto e assassino, resurrezione e abolizione di se stesso; là il linguaggio vive d'una morte che si mantiene nella vita, e la sua vita stessa si prolunga nella morte. Esso, in questo punto, è la ripetizione – riflesso in cui la morte e la vita rimandano l'una all'altra e si pongono in questione a vicenda. Roussel ha inventato delle macchine per il linguaggio che non hanno senza dubbio, al di fuori del procedimento, nessun'altro segreto che il visibile e profondo rapporto che ogni linguaggio intrattiene, scioglie, riprende e indefinitamente ripete con la morte⁶⁸.

E ancora: le macchine di Roussel funzionano in modo tale da far «passare ogni parola dal momento assoluto dell'abolizione», così da rendere possibile il ritrovamento del

[...] linguaggio sdoppiato da se stesso – e pertanto simile a sé – in un'imitazione così perfetta che solo fra essa e il suo modello ha potuto insinuarsi la sottile lama nera della morte. Da lì l'essenza imitativa (teatrale nel suo stesso spessore e non solamente nella sua presentazione) di tutti i 'giuochi di prestigio' che sono mostrati sulla piazza d'Ejur o nel giardino del Solitario: la virtuosità del piccolo Bob Boucharessas è ossessionata dallo stesso sdoppiamento mortale delle scene presentate nelle fredde stanze di Canterei; qui e là, la vita si ripete oltre il suo limite. Il bambino imitava cose morte; la morte trattata da Canterei imita la sua vita [...]. Poesia, divisione assoluta del linguaggio, che lo restituisce identico a se stesso ma dall'altro lato della morte; rime delle cose e del tempo⁶⁹.

Se è vero che il *procédé* di Roussel congela «nelle parole il loro significato facendole giocare con il loro significante» (Panella), allora risulta particolarmente appropriata e illuminante la rilevazione foucaultiana del-

⁶⁸ 3) Ivi, pp. 61-62.

⁶⁹ Ivi, pp. 63-64

la elaborazione di una «minuscola deviazione morfologica» che funge da vero e proprio «principio» di organizzazione: il richiamo è ovviamente alla presentazione rousseliana del procedimento, chiarito sulla base della scelta di due parole quasi simili (*billard* [biliardo] e *pillard* [predone]) alle quali si avvicinano altre parole simili, prese però «in due sensi differenti». La «minuscola deviazione morfologica» vale come una «infima differenza» che sta alla base della ricerca della ripetizione e «induce paradossalmente l'identità»: «[...] e ciò mentre l'anti-frase s'è insinuata nel linguaggio attraverso l'apertura d'una minuscola differenza, essa stessa [la ripetizione] non ha potuto legare le sue parole identiche che a partire da uno spostamento quasi impercettibile».

Al centro di questa riflessione sono dunque i concetti di ripetizione e di differenza, che si concatenano in modo tale da conferire ai «testi lisci» di Roussel *una profondità formale*

[...] che apre sotto il racconto tutto un gioco di identità e di differenza [...]: identità leggermente differente dalle parole induttrici; differenza che è mascherata da parole identiche; identità che ricopre una differenza di senso; differenza che il racconto s'incarica di abolire nelle continuità del suo discorso; continuità che lo porta a queste riproduzioni un po' inesatte il cui difetto permette alla frase identica di insinuarsi; frase identica ma leggermente diversa⁷⁰.

Il percorso di lettura delineato da Foucault è ovviamente una delle tante piste che possono essere delineate, a partire dalla consapevolezza che non si può che scontare, su un piano critico, il rischio di quella «arbitrarietà» direttamente richiamata da M. Leiris, quasi sicuramente a proposito dell'intervento foucaultiano, allorquando l'autore dello straordinario *L'Africa fantasma* ricorda come Roussel non avesse «progetto filosofico», forse anche in virtù di quella «sua meravigliosa innocenza» che in fondo non potrebbe che essere «sminuita o negata» da coloro che pretendono di celebrarlo⁷¹. È in ogni caso da rilevare come la terminologia filosofica impiegata da Foucault sia quella che si ritroverà in *Differenza e ripetizione* di Deleuze, testo-chiave di quel «pensiero della differenza» che tanto interesse continua ancora oggi a suscitare. A proposito di Deleuze: è possibile indicare una «variazione» dell'attenzione foucaultiana al «procedimento» di Roussel in un suo testo del '70 (ripreso e modificato in *Critica e clinica*, del 1993), dedicato a Louis Wolfson. Il filosofo della *Logica del senso* sottolinea infatti come la psicosi sia «inseparabile da un procedimento linguistico variabile», anzi come il «procedimento» sia «il processo stesso della psicosi»:

⁷⁰ Ivi, p. 31.

⁷¹ Le osservazioni di Leiris sono contenute in M. Leiris., *Entretien sur Raymond Roussel*, in Id., *Roussel l'ingenu*, Fata Morgana, Paris, 1987, p. 96 (tratte, in traduzione, dall'introduzione di Guareschi a M. Foucault, *Raymond Roussel*, cit.).

[...] quello dello studente di lingue presenta nell'insieme analogie impressionanti con il celebre 'procedimento', a sua volta schizofrenico, del poeta Raymond Roussel. Costui operava all'interno della lingua madre, il francese, convertiva dunque una frase originaria in un'altra, di suoni e di fonemi simili, ma di senso totalmente diverso ('les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard' e 'les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard': 'le lettere del bianco sulle sponde del vecchio biliardo' e 'le lettere del bianco sulla bande - o code - del vecchio predone'). Una prima direzione dava il procedimento amplificato, in cui parole associate alla prima serie venivano prese in un altro senso associabile alla seconda. Stecca del biliardo, e vestito a strascico del predone. Una seconda direzione conduceva al procedimento evoluto, in cui la frase originaria si trovava presa in composti autonomi ('J'ai du bon tabac [...] = 'Jade tube onde aubade': ho del buon tabacco = giada tubo onda serenata). Un altro caso celebre era quello di Jean-Pierre Brisset[...]⁷².

La riflessione sui procedimenti di Wolfson, Brisset e Roussel porta Deleuze all'annotazione sul loro caratterizzarsi in ragione dell'estrazione dalla lingua madre di una sorta di «lingua straniera», a partire dal presupposto che i suoni o i fonemi restino simili. In Roussel è però proprio la referenza delle parole a essere messa in dubbio e quindi il senso non resta uguale («l'altra lingua è solo omonima e resta francese, benché agisca come una lingua straniera»):

A costo di modificare un po' il senso di queste categorie, si potrebbe dire che Roussel costruisce una lingua omonima al francese, Brisset una lingua sinonima, Wolfson una lingua paronima all'inglese. All'interno di questo 'trio infernale', Roussel è colui che considera il francese non più come una 'lingua madre', 'perché nasconde nelle sue parole e nelle sue lettere gli esotismi che suscitano le 'impressioni d'Africa'.

Certamente Roussel fa letteratura, a differenza di Wolfson:

A rendere il procedimento di Roussel un'opera d'arte è il fatto che il divario tra la frase e la sua trasformazione viene colmato da una proliferazione di storie meravigliose, che spostano sempre più in là il punto di partenza e finiscono per nascondere del tutto. [...] Sono visioni grandiose. Puri eventi che si realizzano nel linguaggio e che oltrepassano condizioni e circostanze di effettuazione, come una musica va al di là delle circostanze in cui la si suona e dell'esecuzione che se ne fa⁷³.

Inoltre le «avventure della psicosi» portano non tanto all'interno di «categorie familiari» (come cerca di fare la psicoanalisi, con il «solo tor-

⁷² G. Deleuze, *Louis Wolfson o il procedimento*, in Id., *Critica e clinica*, cit., p. 23.

⁷³ Ivi, p. 25.

to», cioè quello di ricondurre tutto all'«eterno papà-mamma», al ritornello «a volte interpretato da personaggi psicologici, a volte elevato a funzioni simboliche»: lo stesso schizofrenico «erra in categorie mondiali, cosmiche, perché studia sempre qualcosa» («riscrive senza posa *De rerum natura*» – «si evolve nelle cose e nelle parole»). Si sa come Deleuze legga in Wolfson – e in Artaud – il tentativo arduo di uscire dalla contrapposizione di sapere e vita, nella generazione di «nuove straordinarie figure che sono le rivelazioni dell'Essere – forse quelle di Roussel e di Brisset». Appunto, «forse quelle di Roussel», nel senso che si torna all'importanza del procedimento linguistico, con il suo ricorrente raccontare «una storia d'amore, una storia di vita e di sapere», che non è però né «indicata né significata dalle parole, né tradotta da una parola all'altra».

E allora la «storia» è l'«impossibile» nel/del linguaggio, ciò che gli appartiene più intimamente: il suo «fuori». Tale «storia» è resa possibile soltanto da un procedimento che testimoni la presenza della follia, di quella psicosi che è inseparabile dal procedimento linguistico stesso e che lo comprende come sua «destinazione»:

Il procedimento spinge il linguaggio a un limite, ma non lo oltrepassa. Sconvolge le destinazioni, i significati, le traduzioni, ma perché finalmente il linguaggio affronti, dall'altro versante del suo limite, le figure di una vita sconosciuta e di un sapere esoterico. Il procedimento è solo la condizione, per quanto indispensabile. Accede alle nuove figure colui che sa oltrepassare il limite. Forse Wolfson resta sul margine, prigioniero della follia, prigioniero quasi ragionevole della follia, senza poter strappare al suo procedimento le figure che riesce appena a intravedere. Il problema infatti non è quello di varcare le frontiere della ragione, ma di attraversare vincitore quelle della sragione: allora si può parlare di 'buona salute mentale', anche se tutto finisce male. Ma le nuove figure della vita e del sapere restano ancora prigioniere nel procedimento psicotico di Wolfson. Il suo procedimento resta, per un certo verso improduttivo. E tuttavia è una delle grandi sperimentazioni fatte in questo campo. Perciò Wolfson ci tiene a dire 'paradosalmente' che talvolta è più difficile restare accasciato, immobile, che rialzarsi per andare più lontano⁷⁴.

Sono ancora innovative e proficue le osservazioni deleuziane sulla forza dei grandi scrittori di produrre divenire minoritari, di far fuggire la lingua, di farla «filare su una linea di strega», di squilibrarla, biforcarla, variarla secondo una modulazione continua. Nel suo saggio sullo «scrittore balbuziente rispetto alla lingua» (*Balbettò*), sul linguaggio affettivo/intensivo, Deleuze ritorna su Roussel, appunto in un contesto di analisi del «balbettio creatore», che «fa crescere la lingua dal mezzo» (fa della lingua

⁷⁴ Ivi, pp. 35-36.

un rizoma), squilibrandola perpetuamente. In tale ottica, il procedimento di Roussel è uno dei diversi modi di crescere dal mezzo o di balbettare:

In Roussel, è ancora un altro procedimento. Perché il balbettio non verte né su particelle né su termini completi, ma su proposizioni, sempre inserite nel mezzo della frase, e ciascuna nella precedente, secondo un sistema proliferante di parentesi: fino a cinque parentesi le une nelle altre. 'Questa crescita interna non poteva non essere, in ciascuna di queste spinte, assolutamente sconvolgente per il linguaggio che dilatava; l'invenzione di ogni verso era distruzione dell'insieme e proibizione di ricostruirlo'. È quindi una versione ramificata del linguaggio. Ogni stato di variabile è una posizione su una linea di cresta che si biforca e si prolunga in altre. È una linea sintattica in cui la sintassi è costituita dalle curve, dagli anelli, dalle svolte, dalle deviazioni di questa linea dinamica in quanto passa attraverso le posizioni del doppio punto di vista delle disgiunzioni e delle connessioni. Non è più la sintassi formale o superficiale che regola gli equilibri della lingua, ma una sintassi in divenire, una creazione di sintassi che fa nascere la lingua straniera nella lingua, una grammatica dello squilibrio. Ma in questo senso è inseparabile da un fine, tende verso un limite che non è più neanch'esso sintattico o grammaticale, anche quando formalmente sembra ancora esserlo⁷⁵.

Si potrebbe ricordare, a questo punto, Celan e il suo «balbettare continuamente» (nel dire «di questo tempo»: il «nostro»), ma ciò che mi preme è di rilevare, anche attraverso le annotazioni deleuziane che concernono Roussel, l'idea che l'affetto riferito al dire (e anche il balbettio è un affetto della lingua) sia l'espressione di un'esperienza di intensità che indica un limite del linguaggio tale da mettere in tensione il sistema della lingua, rivelandone lo squilibrio di s-fondo. La dinamica della messa in relazione del linguaggio con il «fuori» è allora affettiva (nel senso dell'*Etica* di Spinoza) ed è tipico di Deleuze lavorare sulla tensione della lingua e sul limite del linguaggio.

L'attenzione va dunque a quei divenire che ci restituiscono paradossalmente uno «scrittore» come «qualcosa di diverso da uno scrittore», una lingua che fa sfuggire un'altra lingua incognita, una possibilità concreta di toccare i limiti del linguaggio: tutto ciò proprio per entrare in rapporto con quello che scorre nelle parole del poeta, nei colori del pittore, nei suoni del musicista. L'opera «balbettante» è sempre proiettata in divenire che lacerano le camicie di forza dell'opinione dominante distesa sulle strade della vita: produce una «esplosione di mondo». Ancora in *Balbettio* si legge:

Quando la lingua è così tesa che si mette a balbettare, o a mormorare, a farfugliare[...], l'intero linguaggio raggiunge il limite che ne de-

⁷⁵ G. Deleuze, *Balbettò*, in Id., *Critica e clinica*, cit., pp. 146-147.

linea il fuori e si confronta con il silenzio. Quando la lingua è così tesa, il linguaggio subisce una pressione che lo restituisce al silenzio. [...] faccia a faccia, faccia alle spalle, far balbettare la lingua, e nello stesso tempo portare il linguaggio al suo limite, al suo fuori, al suo silenzio⁷⁶.

E rispetto alla conquista di «visioni frammentarie» che passano attraverso il «qualcosa di diverso da uno scrittore», dopo la «distruzione» dell'«io», vale indubbiamente il pieno recupero deleuziano dello studio di Foucault su Roussel, che si presenta, come ha sottolineato Guareschi, sotto veste di una «interrogazione sulla visibilità, sull'enigma della relazione fra dire e vedere» (che prende congedo dalla fenomenologia e dalla sua insistenza, anche diversamente espressa, sul principio dell'intenzionalità).

Deleuze scrive che Foucault trova in Roussel la pratica di costruzione di «una Visibilità ontologica sempre sul punto di torcersi in un 'sé-vedente', in una dimensione diversa da quella dello sguardo e dei suoi oggetti»: il rimando è diretto al testo foucaultiano, nel momento in cui quest'ultimo si sofferma sullo sguardo che passa attraverso la lente («festa interna all'essere [...] visibilità fuori vista, e se vi si accede attraverso una lente o una vignetta, [...] è per mettere lo sguardo tra parentesi [...] l'essere si impone in una serenità pletorica»), per arrivare poi a individuare nell'opera di Roussel «la battaglia audio-visiva, la doppia cattura, il rumore delle parole che conquistano il visibile, il furore delle cose che conquistano l'enunciabile»⁷⁷. Foucault trova in Roussel, a parere di Deleuze, il «suo» tema dei «doppi» e della *doublure*, delle due forme dell'«essere-sapere» (che sono forme di esteriorità, «poiché gli enunciati si disperdono nell'una e le visibilità nell'altra»), nei confronti delle quali la «battaglia», l'agonismo estremo, introduce al loro rapporto con il «fuori» e all'elemento che ne deriva: la forza; in sintesi: l'affetto, appunto⁷⁸.

6. Esperienze del pathos

Alcune brevi e limpide osservazioni di R. Carifi sull'opera di G. Bataille sono ancora particolarmente utili per tentare un inizio di confronto critico e di smarcatura rispetto a fascinazioni teoriche comunque da attraversare, anche soltanto per la ricchezza di motivi e di suggestioni di scrittura che esprimono. È opportuno sottolineare innanzitutto come la

⁷⁶ Ivi, p. 148.

⁷⁷ G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 113.

⁷⁸ Ivi, p. 122: «Questo fuori informale è una battaglia, come una zona di turbolenza ciclonica in cui si agitano punti singolari e rapporti di forza tra questi punti. Gli strati si limitavano a raccogliere, a solidificare la polvere visiva e l'eco sonora di una battaglia che si svolgeva al di sotto: ma, al di sotto, le singolarità sono prive di forma, non sono né corpi visibili né persone parlanti. Entriamo nel dominio dei doppi incerti e delle morti parziali, delle emergenze e delle evanescenze».

sovranità batagliana (il suo *Leitmotiv* concettuale) poggia su una dichiarata indifferenza alla morte che consente (anche perché così ci si pone dentro di essa) di non «abbrutirsi» sul problema – antropologico e politico – della conservazione in vita, della sopravvivenza a tutti i costi. Come «pratica della gioia davanti alla morte», questa sovranità «inaugura una soggettività che eccede se stessa, si mette in giuoco, sfiora l'estremità del possibile per incontrare, nello scacco e nella ferita, la libertà della propria esposizione al nulla»⁷⁹. C'è, in breve, una riflessione – e una scrittura – che si spende letteralmente nei luoghi dell'eccesso e del dono, del sacrificio e del riso, nei quali «il soggetto si espone all'estasi della perdita e tocca i vertici del possibile». Con ragione Carifi insiste sull'inutilità e il dispendio – che Sartre considerava limiti negativi – quali elementi essenziali della «potenza passivo del pensiero di Bataille», che si esprime pienamente nella «lettura rovesciata di Hegel», anche sulla scia dei seminari dedicati da A. Kojève all'analisi della *Fenomenologia dello spirito*. Il richiamo è soprattutto a quelle pagine del romanzo filosofico hegeliano in cui

[...] la dialettica servo-padrone approda all'affermazione di una coscienza servile e padrona di sé attraverso il lavoro. Bataille sovverte il dispositivo hegeliano del riconoscimento (*Anerkennung*) per restituire il primato alla coscienza affrancata dalla schiavitù del necessario, liberata dal fantasma dell'utile, sovrana perché indifferente all'oggetto e separata dall'operare. La lettura batagliana di Hegel rivendica una sovranità dispendiosa che si abbandoni alla 'negatività senza impiego' e viva 'nell'istante che interrompe il corso della vita ordinaria, nel miracolo, ossia nell'impossibile che pure esiste' (R. Bodei). L'appello al desiderio e al godimento, all'esperienza interiore segnata dalla perdita e dalla *chance* delinea una soggettività resa sovrana dall'estenuazione e dall'incompletezza, che a differenza della signoria hegeliana non conserva nulla, nemmeno se stessa, si sperpera senza riserva opponendo all'economia produttiva un'economia generale fondata sul dispendio e il dono⁸⁰.

Come sottolinea A. Sartini, nella sua efficace introduzione a questa edizione della «discussione sul peccato», ciò che Bataille si propone – e propone agli interlocutori – è il passaggio espressamente nietzscheano

⁷⁹ 1) R. Carifi, *Nomi del Novecento*, Le Lettere, Firenze, 2000, p. 10. Aggiungo qui altri nomi di studiosi italiani che si sono confrontati in modo per me stimolante con l'opera di Bataille: G. Agamben, V. Chiore, S. Colafranceschi, G. Compagno, C. Di Marco, R. Esposito, G. Ferrari, S. Finzi, M. Galletti, E. Ghezzi, C. Grassi, S. Mati, U. Olivieri, F. C. Papparo, C. Pasi, M. Perniola, E. Pulcini, F. Rella, A. Salsano, A. Sartini, S. Vertucci (per citarne soltanto alcuni).

⁸⁰ Ivi, p. 11. Il rinvio è poi ad A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, tr. a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano, 1996. Sulla «lettura» di Kojève, cfr. R. Dati, *Alexandre Kojève interprete di Hegel*, La Città del Sole, Napoli, 1998. Importante è anche lo studio di M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano, 1999.

dall'opposizione «classica» bene/male a quella di culmine/declino. (*Sommet et Déclin*). Premessa del ragionamento è l'istituirsi della «coppia bugiarda» bene/male su un terreno squisitamente ontologico, nel quale domina il principio della conservazione dell'essere, degli esseri. L'ontologia è allora fondamentale, perché proprio su di essa fa presa la «regola morale», con i suoi devastanti effetti. A ciò va contrapposto il «protagonismo» paradossale di un «culmine» morale, rivolto contro la debolezza di una «tendenza declinante». Vale la pena ricordare che il «culmine» battagliano è una violazione, un violare che è insieme anche un perdersi, in cui si dà la possibilità dell'irruzione dell'istanza comunicativa. Nell'«estratto delle tesi fondamentali», scritto da P. Klossowski, si legge:

Si tratta di non opporre più il bene al male, ma il 'culmine morale', diverso dal bene, al 'declino', che non ha niente a che vedere col male e la cui necessità determina al contrario le modalità del bene. Il culmine corrisponde all'eccesso, all'esuberanza delle forze. Porta al massimo l'intensità tragica. Si lega agli sprechi smisurati d'energia, alla violazione dell'integrità degli esseri. È dunque più vicino al male che al bene. Il declino – corrispondente ai momenti di sfinimento, di stanchezza – dà pieno valore alla cura della conservazione e dell'arricchimento dell'essere. Da esso dipendono le regole morali⁸¹.

Ancora Klossowski osserva – in *Del simulacro nella comunicazione di Georges Bataille* – come il linguaggio «nozionale» (quello che fa sempre intervenire delle identità) presupponga in Bataille degli «esseri chiusi» e come la «discussione sul peccato» contribuisca ad evidenziare una «interferenza della sua opera», una «necessaria confusione» tra la stessa nozione e ciò che è proibito, «tra la nozione e il peccato, tra la nozione e l'identità, prima ancora che egli stesso abbia una nozione *del* peccato, cioè una nozione della perdita di identità come costitutiva del peccato»⁸². Per distinguere il bene dal male si deve essere insomma una «natura identica», premessa indiscutibile per gli altri interlocutori del «dibattito» («cristiani o umanisti atei»), ed è proprio a ciò che Bataille contrappone il *simulacro di nozione*, quello che sappiamo di un'esperienza, dell'«apertura degli esseri», laddove bene e male sono indiscernibili: «[...] è allora evidente che, dipendente dalla nozione di identità e specificamente da quella del 'peccato', l'apertura degli esseri o la violazione dell'integrità degli esseri, ammesso che non si concepiscano che sotto la giustificazione del 'peccato', si sviluppino come un simulacro di nozione»⁸³.

⁸¹ Cfr. G. Bataille, *La condizione del peccato*, tr. a cura di A. Sartini, Mimesis, Milano, 2002, p. 23.

⁸² Cfr. P. Klossowski, *La Rassomiglianza*, tr. di G. Compagno e J.-L. Provoyeur, a cura di G. Compagno, Sellerio, Palermo, 1987, p. 22.

⁸³ Ivi, p. 23.

È in questa prospettiva che vanno lette le parole di Bataille in risposta alla critica di Sartre, il quale gli imputa di riferire alla «nozione del peccato» dei contenuti sempre variabili. L'osservazione batagiana è in fondo «elementare»: il linguaggio nozionale, identitario, non può esprimere un'idea del bene come «dispendio consistente in una perdita pura e semplice». Il linguaggio nozionale è cioè «manchevole» perché intimamente «proprietario» e quindi incapace di esprimere una perdita senza compenso, senza «guadagno», fuori dal piano delle identità. Ancora con Klossowski

Non è più all'essere che risponde il linguaggio liberato da ogni nozione, abolendosi esso stesso con l'identità; ed in effetti, sfuggendo a qualsiasi identificazione suprema (sotto il nome di Dio o di dei), l'essere non si concepisce più altrimenti che come colui che eternamente fugge tutto ciò che esiste, cosa nella quale la nozione pretendeva di chiudere l'essere mentre non faceva che ostruire la prospettiva della sua fuga; di colpo l'esistenza ricade nel discontinuo dove non aveva mai smesso di 'essere'⁸⁴.

Klossowski è convinto che la ricerca di Bataille si confonda, a questo punto, con quella di Heidegger, nel momento in cui si fa valere il punto di partenza offerto dai contenuti di esperienza per delineare quella fuga dell'essere al di là dell'esperienza in grado di far apparire la discontinuità dell'esistente. Ma di Heidegger non c'è la preoccupazione ontologica, il senso di responsabilità nei confronti di un «esistente» che non si riconosce come discontinuo ed è incurante «di ogni percezione dell'essere in quanto essere». La «santità» o la «follia» di Bataille si muovono, al livello dell'interpretazione della stessa percezione, in tutt'altra direzione rispetto a quella heideggeriana: in Bataille,

[...] la catastrofe ontologica del pensiero non è che l'inverso di quell'apogeo pervenuto a ciò che egli definisce momenti sovrani; l'ebbrezza, il riso, l'effusione erotica e sacrificale, esperienze che caratterizzano una *dépense* senza compenso, una smisurata prodigalità, uno sperpero privo di senso, di utilità e di scopo. Qui, il discontinuo diventa il motivo di una rivolta, nel nome stesso della fuga dell'essere, contro l'esistente, utilmente sfruttato e organizzato per sé, ivi compresa la filosofia, e dunque ancora, a dispetto di affinità reali, rivolta contro la preoccupazione ontologica di Heidegger⁸⁵.

Giustamente Klossowski richiama l'attenzione sulla critica batagiana al «lavoro professorale» (vedi appunto Heidegger), in cui il metodo resta subalterno/subordinato ai risultati ottenuti, mentre si tratta di realizzare invece lo scollamento, nel senso dell'unico «insegnamento» possibile, va-

⁸⁴ Ivi, p. 24.

⁸⁵ 2) Ivi, pp. 26-27.

le a dire quello dell'«ebbrezza», ben poco filosofico in senso tradizionale. Contro la presupposizione del «fine» muove del resto la stessa sovranità, cioè la «dissipazione in pura perdita». La delineazione di una filosofia del non-sapere, vero e proprio «pretesto», non può che concretizzarsi a partire «dalla rivolta contro tutto il mondo del lavoro e della presupposizione», che è in sostanza «quello della scienza che continua a credere alla possibilità di rispondere». Ma qual è, si chiede ancora Klossowski, la rivolta resa filosoficamente cosciente? Quella

[...] interamente prefigurata da Nietzsche nella sua critica delle teorie della conoscenza come dell'atto stesso di conoscere. Nel commentare una sentenza di Spinoza (*non ridere, non lucere, neque detestari, sed intelligere*), Nietzsche fa notare che la pretesa serenità dell'intelletto non si stabilisce sul tipo di armistizio tra due o tre impulsi contraddittori quando ogni atto di conoscenza 'dipenderebbe sempre dal comportamento di questi impulsi che sapranno benissimo farsi sentire tra loro e procurarsi vicendevolmente del male' finché 'quel forte improvviso sfinimento [...] che spiega come il pensiero consapevole, e particolarmente quello dei filosofi, sia il più svigorito di forze' ⁸⁶.

Bataille non cerca l'«armistizio», proprio per non «rispondere», per evitare «l'inganno del pensiero cosciente» e obbedire così alla «silenziosa autorità del pathos», nella percezione della fuga dell'essere, nella rottura del pensiero, nei contenuti di esperienza che diventano, con la loro discontinuità, oggetti «sovrani» di meditazione, capaci di alterare in profondità «il soggetto che vi si esercita».

Accanto al fatto, sottolineato da Klossowski, che un soggetto che parte dalle nozioni e dalle identità non può dire altro che il simulacro dell'apertura e dell'abolizione delle stesse nozioni e identità, mi sembra opportuno segnalare come alcune delle esperienze filosofiche di area francese più significative degli ultimi decenni possano anche essere lette come il tentativo di andare al di là della proposta di questo metodo di meditazione e delle sue «applicazioni». Rispetto a Bataille, ciò ha voluto dire andare oltre Nietzsche (sia ben chiaro: senza rimuoverlo), ed è stato in particolare Deleuze a trovare una via che aprisse, dopo la «critica della morale», ad una elaborazione, in senso spinoziano, di una «etica della libertà», che avesse come suo fondamento l'«insubordinazione» (la «rivolta») considerata quale faccia «reattiva» di una forza comunque affermativa (P. Zarifian). Se si rilegge il capitolo sulla «visione etica del mondo» di *Spinoza e il problema dell'espressione*, si può comprendere il senso complessivo della critica spinoziana alla «chiacchiera morale che ha preso il posto della vera filosofia». Deleuze analizza la sostituzione della morale con l'etica con un rinvio al cosiddetto «parallelismo» spinoziano (seconda parte dell'*Etica*), cioè a quel-

⁸⁶ Ivi, pp. 27-28.

la teoria della potenza secondo la quale azioni e passioni del corpo sono simultanee ad azioni e passioni della mente. La domanda: «di che cosa è capace un corpo?» si presenta infatti come una sorta di «modello» che si qualifica eticamente e giuridicamente (oltre che biologicamente). Anche rispetto al problema del diritto, Spinoza lo pone in relazione con i corpi (la potenza del corpo corrisponde al suo «diritto naturale»), e così operando trasforma la stessa filosofia del diritto, «anche rispetto alle menti». Mente e corpo non smettono infatti di muovere verso ciò che è utile o buono. Il tentativo è cioè quello di incontrare un corpo con cui sia possibile comporsi/combinarsi sulla base di un rapporto favorevole, evitando insieme tutto ciò che invece mina l'equilibrio di partenza e il suo sviluppo positivo. Nell'*Etica* si sostiene che le affezioni determinano in qualche modo il *conatus*, lo sforzo di esistere, e che questo ricerca proprio ciò che può essere buono «in funzione delle affezioni che lo determinano» (un corpo cerca sempre di fare ciò che può, che è in suo «diritto»). Scrive Deleuze, articolando in termini essenziali la critica della morale:

In una visione etica del mondo, abbiamo a che fare solo con la potenza e il potere, e con nient'altro. La legge è identica al diritto. Le vere leggi naturali sono le norme del potere e non le regole del dovere. Per questo la legge morale, che intende proibire e comandare, implica una sorta di mistificazione: meno si comprendono le leggi di natura, ovvero le norme di vita, più le si interpreta come ordini e divieti. A tal punto che il filosofo deve fare attenzione ad usare il termine 'legge', che conserva ancora un retrogusto morale: meglio che parli di 'verità eterne'. In realtà, le leggi morali o i doveri sono puramente civili, sociali: solo la società ordina e proibisce, minaccia e alimenta la speranza, ricompensa e castiga. La ragione include senza dubbio una *pietas* e una *religio*; senza dubbio esistono precetti, regole o 'dettami' della ragione, che tuttavia non sono doveri ma norme di vita riguardanti la 'fortezza' d'animo e la potenza di agire. E senza dubbio può accadere che queste norme coincidano con le leggi della morale corrente; ma tali coincidenze non sono frequenti e anche se la ragione raccomanda e critica qualcosa di analogo a quel che la morale ordina o proibisce, è sempre per ragioni molto diverse da quelle della morale⁸⁷.

Il compito etico si risolve quindi nel fare ciò che è possibile fare, nell'estendere la potenza del corpo (e della mente) incrementando, in tal modo, le ragioni di vita, di esistenza migliore. Nella prospettiva spinoziana, su cui Deleuze fa leva per scardinare i pesanti costrutti del «pensiero sacrificale» (quello che non fa esistere perché «giudica» e «pregiudica»), fare quello che si può ha il significato di articolare la capacità di essere affetti, così da aumentare quella potenza di vita che risulterà infine in gra-

⁸⁷ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata, 1999, pp. 210-211.

do di produrre affetti attivi. La differenza etica è sempre ricompresa, da Spinoza, in quella «natura» che non conosce l'opposizione morale di bene e male. Una tale concezione etica è quindi fortemente critica e rinvia ad una immagine sicuramente «non professorale» di un filosofo impegnato a «denunciare tutti imiti, le mistificazioni e le superstizioni», a combattere contro ciò che è triste e vive di tristezza, anche per ragioni di meschina sopravvivenza («di potere»): la tristezza è sempre cattiva e depotenzia e lascia trasparire figure di mortificazione del vivente. È in particolare negli scolii della quarta parte dell'*Etica* che si delinea una concezione etica «fondata sulla gioia e sulle passioni di gioia», visto che non è sufficiente «ridere da morire», «morire dal ridere» (in senso batagliano), *per farla finita con il giudizio*⁸⁸. Questa concezione si specifica nella denuncia di quelle «potenze oppressive» rivolte a produrre nell'uomo, per conservarsi, unicamente delle passioni tristi, da cui trarre appunto vantaggio. Ci sono certamente delle passioni tristi che possono essere di una qualche utilità sociale (paura, speranza, pentimento[...], ma ciò si concretizza soltanto all'interno di una convivenza tra gli uomini non guidata dalla ragione. La conclusione provvisoria di questo ragionamento sul «dopo» della «sovranità» può allora servirsi qui ancora delle pagine di *Spinoza e il problema dell'espressione*:

Rimane comunque il fatto che ogni passione, dal momento che implica tristezza, è cattiva in quanto tale: anche la *speranza* e la *sicurezza*. Lo Stato è tanto più perfetto quanto più poggia su affetti di gioia: l'amore della libertà deve prendere il sopravvento sulla speranza, la paura e la sicurezza. L'unico dettame della ragione, l'unica esigenza della *pietas* e della *religio*, consiste nel concatenare il maggior numero di gioie passive col maggior numero di gioie attive. Infatti, la gioia è un'affezione passiva che aumenta la nostra potenza di agire, e solo la gioia può essere un'affezione attiva. Lo schiavo è riconoscibile per le sue passioni tristi, l'uomo libero per le sue gioie, passive ed attive. Il sentimento della gioia è il sentimento propriamente etico: sta alla pratica come l'affermazione sta alla speculazione⁸⁹.

7. Il «pensiero corporante». Complicità, amicizie e impertinenze in filosofia

C'è della complicità tra Klossowski e Deleuze, esplicitamente testimoniata, oltre che da *Digression à partir d'un portrait apocryfe* (in «L'Arc», n. 49, 1972), dalle dediche, tra l'altro, del fondamentale *Nietzsche e il circolo vizioso* (1969) e di *Conversazione sull'idea di menagramo* (raccolto in *La rassomiglianza*, 1984), a cui il filosofo di *Differenza e ripetizione* «rispon-

⁸⁸ Il rinvio è ovviamente ad A. Artaud, al suo *Per farla finita col giudizio di Dio*, tr. a cura di M. Dotti, Stampa Alternativa, Roma, 2001, e al saggio di Deleuze, *Per farla finita con il giudizio*, in G. Deleuze, *Critica e clinica*, cit..

⁸⁹ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 213.

de» soprattutto con *Pierre Klossowski ou le corps langage* (1965: ripreso in *Logica del senso*, 1969), in cui la sovrapposizione/simulazione dei punti di vista, presente in *Le leggi dell'ospitalità* (la trilogia di Roberte), viene ad essere considerata secondo la modalità del sillogismo disgiuntivo, osservazione che lo stesso Deleuze (insieme a F. Guattari) amplierà sottolineando come la silloge disgiuntiva comporti un'apertura (al «terzo») riscontrabile in quella pratica schizoide che frantuma la codificazione edipica.

Per fornire uno spunto interpretativo utile alla lettura di Klossowski vale indubbiamente il suggerimento di A. Jouffroy, che ha opportunamente segnalato il seguente «passo» di Foucault, dedicato ad uno degli autori prediletti dal nostro «fabbricante di simulacri»: Sade. In *Le parole e le cose* si afferma:

Sade raggiunge il termine del discorso e del pensiero classici. Regna rigorosamente sul loro limite. A partire da lui, la violenza, la vita e la morte, il desiderio, la sessualità, stenderanno, al di sotto della rappresentazione, un'immensa falda d'ombra che adesso tentiamo di riproporre come possiamo, nel nostro discorso, nella nostra libertà, nel nostro pensiero. Ma il nostro pensiero è così breve, la nostra libertà così assoggettata, il nostro discorso così detto e ridetto che dobbiamo renderci conto che, in fondo, quest'ombra sottostante appare irraggiungibile⁹⁰.

Sicuramente ciò può valere per Klossowski, che tenta in ogni modo di esplorare tale «falda d'ombra», collocandosi all'interna di quella costellazione di pensiero che il suo amico Benjamin così sintetizzava, puntando l'attenzione sul problema della rappresentazione: «È proprio della lettera-

⁹⁰ 1) M. Foucault, *Le parole e le cose*, tr. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano, 1978, p. 231. È noto come al rinvio a Sade, Deleuze preferisca quello a Masoch. Sulle «ragioni» di tale scelta cfr. G. Deleuze, *Il freddo e il crudele*, tr. di G. Da Col, ES, Milano, 1991. Di Foucault cfr. anche *Prefazione alla trasgressione*, in Id., *Scritti letterari*, tr. a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano, 1971. Sullo sfondo dell'interesse di Deleuze e Foucault alle figure di Masoch e Sade sono da proiettare il testo di J. Lacan, *Kant con Sade*, in Id., *Scritti*, tr. a cura di G. Contri, Einaudi, Torino, 2002 (vol. I) e quello di M. Blanchot, *Lautréamont e Sade*, tr. di M. Bianchi e R. Spinella, introduzione di T. Perlini, Dedalo, Bari, 1974 8. Di Klossowski è opportuno ricordare *Sade prossimo mio. Preceduto da «Il filosofo scellerato»*, tr. di G. Amaducci, ES, Milano, 2003. Importanti sono le osservazioni sull'attenzione deleuziana nei confronti di Masoch e Sade sviluppate da F. Zourabichvili nel suo *Kant avec Masoch*, «Multitudes», n. 25, 2006 (nello stesso numero di «Multitudes» si veda anche E. Alliez, *Deleuze avec Masoch*). Ricordo la precisazione di Deleuze (in *Mistica e masochismo*, in Id., *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, tr. a cura di D. Borca, Einaudi, Torino, 2007, p. 163): «Ciò che caratterizza Sade, Masoch e alcuni altri (per esempio Robbe-Grillet, Klossowski) è il fatto di aver preso il fantasma come oggetto della propria opera, mentre di solito ne costituisce soltanto l'origine». Cfr. infine P. Klossowski, A. Jouffroy, *Il segreto potere del senso: conversazioni*, tr. a cura di G. Zuccarino, Graphos, Genova, 1997.

tura filosofica ritrovarsi da capo, a ogni sua svolta, di fronte alla questione della rappresentazione»⁹¹. Il modo in cui Klossowski risponde – e si ritrova di fronte – a tale questione è quello della dissoluzione dell'identità personale attraverso l'affermazione di simulacri, che comporta l'esprimersi di intensità da intendersi come sistemi di singolarità molteplici, comprendenti in sé, come scrive Deleuze, «l'ineguale e il differente [...] per cui tutte sono comprese nella manifestazione di ognuna», in un gioco di potenza che concretizza «lo stato di ciò che bisogna chiamare *complicatio*, contro la *semplificatio* cristiana». Commentando le pagine deleuzeane dedicate a Klossowski, G. Vaccaro le ha così efficacemente riassunte:

In questo contesto ciascuna cosa, avendo perso la sua identità, 'si apre all'infinito dei predicati attraverso cui passa' sottraendosi all'identità del concetto e rendendo possibile una sintesi che 'cessa di essere esclusiva o negativa per assumere, al contrario, un senso affermativo' poiché in essa 'le disgiunzioni rimangono disgiunzioni' e 'come tali diventano oggetto di affermazione'. Ma poiché questa sintesi trova la sua espressione nell'eterno ritorno, proprio in quanto esso non è ritorno del medesimo ma della differenza, è l'«essere univoco» che 'si dice degli essenti che non lo sono', allora è proprio la singolarità intensiva ad essere il soggetto dell'eterno ritorno, e Klossowski il terreno di incontro delle vari suggestioni filosofiche di Deleuze⁹².

Il commento klossowskiano al testo complessivo di Nietzsche s'impone allora come luogo centrale della complicità tra il suo autore e il discorso di Deleuze, nel momento in cui, contestando il primato tradizionale della coscienza sul corpo, si insiste sulla primarietà di questo come complesso di forze, di impulsi, che soltanto provvisoriamente trovano una mediazione, spingendosi anzi, in senso circolare, verso il caos. Si tratta quindi di pensare la possibilità, su questa base di «caos-erranza», di una «nuova coesione» tra il pensiero e il corpo, che va in direzione dell'eterno ritorno della forza. Un simile «pensiero corporante» non può che contare sul simulacro, la cui funzione è quella della riconduzione dell'intenzione, in qualsiasi sua modalità, all'intensità (delle forze) che sostiene ogni «visione» in quanto «generatrice di fantasmi». Non sappiamo cosa possa un corpo[...] è possibile dire con Spinoza (e con Nietzsche: recuperando così l'«unità» cara a Deleuze), e all'offensiva delle forze del corpo, teso a sottrarre l'attività cerebrale a quello che viene chiamato «io», si rivolge Klossowski:

⁹¹ W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, tr. di E. Filippini, con una postfazione di C. Cases, Einaudi, Torino, 1971, p. 7 (cfr. anche la più recente tr. di F. Cuniberto, introduzione di Giulio Schiavoni, al testo benjaminiano in questione: Einaudi, Torino, 1999).

⁹² G. Vaccaro, *Deleuze e il pensiero del molteplice*, F. Angeli, Milano, 1990, pp. 36-37.

[...] il corpo non è più considerato *proprietà dell'io*, bensì luogo degli impulsi e del loro incontro; prodotto degli impulsi, il corpo diventa *fortuito*, è tanto reversibile quanto irreversibile perché la sua storia si identifica con quella degli impulsi. Questi infatti *vanno e vengono*, e il moto circolare da essi descritto si significa sia negli stati dell'umore che nel pensiero, sia nelle tonalità dell'animo che nelle depressioni corporali, le quali sono *morali* soltanto nella misura in cui le dichiarazioni e i giudizi dell'io ricreano nel linguaggio una proprietà in se stessa inconsistente e quindi vacante. Ma non per questo Nietzsche abbandona la *coesione*; egli lotta a un tempo con gli impulsi che vanno e vengono, e per una *coesione nuova* del pensiero con il corpo in quanto pensiero *corporante*. A questo fine egli segue quello che chiama più volte il *filo conduttore del corpo*, cercando di tenere questo filo d'Arianna nel labirinto tracciato dagli impulsi secondo il susseguirsi dei suoi stati valetudinari⁹³.

Nella prospettiva di Nietzsche, ciò che viene definito come «verità» è, in effetti, sempre veicolato dalla non-verità, da quel lavoro di trasvalutazione che consente di decifrare i sintomi profondi di una modalità d'esistenza contrassegnata dall'espressione della volontà di potenza. La potenza del «falso», della «verità di menzogna», precede comunque la «volontà di verità» e la dimensione della «superficie» si presenta appunto come «dissimulazione» del profondo, per cui il suo senso consiste proprio nel rinvio alla profondità. Ha scritto F. Masini:

'Questi Greci', aveva detto Nietzsche nella Prefazione alla *Gaia scienza*, 'erano superficiali – per profondità'. È il profondo che ama la maschera. Il profondo viene occultato, ma è questo occultamento ancora una modalità tragica di chi sta nel profondo o di chi ne ha un sia pur fuggevole presentimento: egli sa che v'è un pessimismo immediabile, un abisso fatale, ma proprio per questo rovescia quella profondità nell'*apparenza*, in quell'*estasi del profondo che è superficie*. Questo movimento è un trasvalutare: quella profondità che viene tra svalutata nella superficie, viene al tempo stesso compresa come superficie, e quindi diventa sopportabile, diventa una negatività attiva⁹⁴.

Detto in termini deleuzeani (e klossowskiani): tutto ciò lo si può considerare come l'effetto di funzionamento del simulacro come macchina dionisiaca. Risalendo alla superficie, il simulacro (potenza positiva) comprende – nella sua «macchinazione» – qualsiasi ordine (in primo luogo nell'ambito della rappresentazione, che risulta sovvertito in modalità anti-platoniche). La riaffermazione prepotente del carattere «corporeo» del simulacro restituisce il pensiero alle forze «corporanti» e libera la stessa

⁹³ P. Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, tr. di E. Turolla, Adelphi, Milano, 1981, pp. 60-61.

⁹⁴ F. Masini (a cura di), *Il meglio di Nietzsche*, Mondadori, Milano, 1988, p. 82.

attività cerebrale dalla *presente* con-fusione con la coscienza, con il suo «carattere servile», infido, odioso.

Può risultare di un certo interesse seguire più nel dettaglio l'articolazione di *Digressione a partire da un ritratto apocrifo*, un breve e ricchissimo testo nel quale Klossowski indica il tema deleuziano per eccellenza, cioè quello di «*introdurre nell'insegnamento l'insegnabile*», proposito ancor più apprezzabile in tempi di adeguamento degli «spiriti» ad un «conformismo di laboratorio». Apripista di un simile atteggiamento è stato sicuramente Nietzsche, che però lo ha portato avanti abbandonando proprio l'insegnamento; Deleuze, vicino in questo a Foucault, punta dritto verso «la liquidazione del principio di identità», con la convinzione che sia appunto insegnabile: «Per ciò che risulta da questa liquidazione del principio di identità a tutti i livelli della conoscenza, su tutti i piani dell'esistenza stessa che la filosofia fino ad allora circoscriveva – e infine nell'insegnamento filosofico fondato tradizionalmente su questo principio, Deleuze intraprende l'avventura di insegnare l'insegnabile»⁹⁵. Laddove si affermano le cosiddette «scienze umane» (dalla sociologia alla psicologia), rinnovando lo stesso principio di realtà (visto che i dati concreti possono essere rappresentati secondo ottiche diverse), cosa si può dire della filosofia, se non che essa si confronta con l'insegnabile? Ma cos'è l'insegnabile, che uno «spirito [...] scaltro» si propone di insegnare? Klossowski sottolinea il «coraggio» e il «genio» di Deleuze, nel momento in cui quest'ultimo muove contro

quella condizione istituzionale della scienza, che afferma che questa non può lavorare se non rispetta un ultimo livello di investigazione, al di là del quale la conoscenza sprofonderebbe nel caos: chiunque trasmetta alle coscienze di una generazione non tanto una nuova spiegazione quanto una reinvenzione delle leggi, che governano i fenomeni umani ed extraumani, deve sempre guardarsi dallo scuotere e rompere, nella continuità dei rapporti sociali, la nozione antropomorfa dell'integrità della persona [...]⁹⁶.

A trattenere da tale «mossa» è la volontà di conservare il presunto «fondo» offerto dalla nozione di «infrastrutture», i cui confini risultano sempre più spostati in là (dopo Marx e Freud), senza il quale l'insegnante «sprofonderebbe nell'assenza» (appunto di «fondo»). Sicuramente è possibile comunque avvertire, attraverso il complesso delle attività di conoscenza, la presenza di una «integralità» (l'*integrale* sadiano), in grado di disintegrare la stessa «nozione di unità della persona», che Klossowski individua come «recupero della polimorfia sensibile», già registrata da Sade sotto la veste della mostruosità, delle perversioni. Ciò può avvenire però anche «onto-

⁹⁵ P. Klossowski, *Digressione a partire da un ritratto apocrifo*, tr. di U. Fadini, in «Millepiani», n.12, 1997, p. 43.

⁹⁶ Idem.

logicamente»: l'autore di *La moneta vivente*, ricorda Leibniz (le «serie» di eventi particolari e di mondi differenti) e lo stesso Deleuze, attraverso il Nietzsche dell'«eterno ritorno» (come «serie individuale a ritroso»), il quale mette a tema la «disintegrazione del principio di identità in singolarità multiple», di «singolarità nomadi», su base di «forze intensive e depressive»: Tali «singolarità nomadi» sono il contrario dei soggetti *fissati* nella loro/ con la loro identità, e Deleuze le ha descritte come «singolarità pre-individuali», come «gruppi in serie divergenti e convergenti», indicandone poi le funzioni («il non-senso creatore di senso») e le modalità («differenza e ripetizione»). Detto diversamente, si parla qui di «eventi come senso sempre *aleatorio*» e si viene così ad articolare meglio una *critica delle nozioni dottrinali* che va letta come una vera e propria operazione di sradicamento del «tipo di insegnamento istituzionale tradizionale», in quanto essa rientra all'interno di un'altra sfera, quella della «complicità». Per afferrare tale sfera «altra», Deleuze muove la sua ricerca a partire da un'attenzione costante al «tracciato di un orizzonte ostile» che è quello delineato dalla preoccupazione nei confronti dell'«efficacia sociale» dell'insegnamento da svolgere, preoccupazione che può essere in una qualche maniera risolta delimitando l'«inefficacia» o cogliendo la «sterilità» e il «rendimento» di ciò che si insegna a coloro che attesteranno – ricevendolo – la sua effettiva «efficacia sociale». Ciò significa orientarsi verso quell'ambito di sperimentazione che è qualificabile come «arte», «propriamente [...] scienza del *falso*», «quella del simulacro». Il coraggio, l'«*audacia*», di Deleuze consiste allora, per Klossowski, nel trasferimento delle «norme» di tale scienza del falso nella sfera del «vero» e del «reale». È proprio qui che si tocca

[...] l'*ininsegnabile*: poiché non si tratta più di insegnare una 'estetica' (vedi il mirabile saggio su *Marcel Proust et les signes*). Piuttosto si tratterebbe di una 'fisiologia applicata'. In effetti, questo trasferimento della scienza del 'falso' nella sfera del vero e del reale è di nuovo con la prima delle scienze umane istituite che Deleuze lo effettua: è per la psicopatologia che subisce qui un rovesciamento delle proprie norme⁹⁷.

Si arriva così ad un chiarimento essenziale rispetto al contenuto della formula dell'«insegnare l'insegnabile», che significa innanzitutto ammettere che l'atteggiamento scientifico e pedagogico, così come quello «curativo» («psichiatria e psicoanalisi») sono strutture del pathos e quindi «modi d'espressione dell'arte». Klossowski è ovviamente interessato al protagonismo del pathos che da tutto ciò emerge (anche dal fatto che le stesse scienze appaiono così produrre dei simulacri), dato che proprio il pathos si manifesta come «il primo produttore, il primo fabbricante e il primo consumatore». Da tale carattere «primario» del pathos deriva il fatto che ogni suo prodotto non può che essere insieme «simulatore» e «utilizzabile»: è «simulatore» in

⁹⁷ Ivi, p. 44.

quanto non c'è coincidenza possibile «tra un 'reale' che *si produce simulando se stesso* – i fantasmi del pathos – e la *riproduzione di questo simulante* – se questa non è quella dei suoi *residui irrigiditi*. Ma che in cambio tutta la ri-produzione reagisca su questa prima simulazione, il simulacro sul fantasma, ecco che dimostra che un 'modello' si istituisce a partire da questa ri-produzione, in modo insieme appropriativo, repressivo ed espressivo»⁹⁸. Quando si parla invece dell'«utilizzabile», allora si vuole cogliere

[...] *l'influsso sul modello supposto del 'reale' e l'interpretazione di questo influsso*. Ogni interpretazione è intenzione, ma ogni intenzione risponde sempre a delle intensità. Proprio come l'arte, le scienze sono delle *macchine desideranti* a uso di intensità – dei fantasmi del pathos. Soltanto la *costrizione* fantasmatica di qualche cosa è reale, non la realtà di una cosa: e il simulacro non è reale che se risponde a questa costrizione. Ogni efficacia non è debitrice che a partire da questa regola del gioco: il risultato non si ottiene mai che in virtù di una realtà inventata anticipatamente. Vale a dire che tutta l'impresa non consiste che nei *mezzi di coercizione*⁹⁹.

La singolare immagine klossowskiana della scienza ce la restituisce dunque come quell'impresa prodigiosa che in effetti obbedisce a dei fantasmi, così come i suoi calcoli ed esperimenti non sarebbero altro che dei simulacri: la scienza non è in grado di riconoscere e di sapere tutto questo, di afferrare cioè che «il suo fantasma è l'indispensabile serietà alla quale la sua *finzione* la condanna». Se la scienza risulta così inevitabilmente «ammaliata», allora può essere compito della filosofia quello di porsi come «*science-fiction*», osando una *impertinenza* (anche rispetto a se stessa) che può risultare complessivamente positiva, proficua. È proprio tale impertinenza che sembra contraddistinguere, a parere di Klossowski, il pensiero deleuzeano, disegnato in termini di filosofia del simulacro:

In initio erat simulacrum – tale è il principio del programma deleuzeano: il pathos simulatore, in quanto unico produttore della significazione, è il simulacro di ciò che sarebbe o non sarebbe mai un *fatto*. La sostanza stessa mai diventerà un fatto completo, mai il prodotto reversibile di una simulazione anteriore alla sua formazione – ecco che si ripercuoterà all'infinito? – Che ne è allora del 'serio' – della 'necessità' – del peso che comporta un pensiero o un atto? La risposta sarebbe questa: *che è essenzialmente serio giocare sotto pena di soccombere alla serietà bestiale* – con i vantaggi dell'animale in meno. 'Non è il sonno della ragione che genera mostri, bensì la razionalità vigile e insonne' (*L'anti-Edipo*)¹⁰⁰.

⁹⁸ Ivi, p. 45.

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Idem.

È il divenire-umano come espressione fortuita e provvisoria dell'energetica del pathos a interessare Klossowski, scrittore e pittore rivolto, come ha scritto M. Tescione, a cercare una possibilità concreta di «identità 'a venire'» che sostituisca «le intensità alle intenzioni», assumendo la sua «intera singolarità» in vista dell'apertura alle molteplici potenzialità di divenire¹⁰¹. Ciò che contraddistingue l'opera klossowskiana è infatti la sua fondamentale «monomanie», la convinzione che esista un fondo non scambiabile, *inéchangeable*, pulsionale che non può essere scambiato con delle parole e che risulta quindi «incomunicabile». Tale incomunicabilità di «fondo» vale come una sorta di «prolungamento del Caos» all'interno della realtà propriamente umana, da comprendersi anche sotto veste di passaggio «dalla coscienza, intesa in senso dialettico, alla 'coscienza di una forza', vale a dire come passaggio o, meglio, ritorno al *pathos*»¹⁰². La conflittualità irriducibile del fondo *inéchangeable*, di impulsi mai pienamente risolvibili, è individuabile nel corpo come luogo di incontro appunto di impulsi che aspirano soltanto a disindividuarsi (come si legge ancora in *Nietzsche e il circolo vizioso*). Il «pensiero corporante» muove dalla constatazione che tutto è intensità, che ovunque si ha a che fare con il protagonismo spiegato delle forze della «non-parola», che il suo stesso *fenomeno* non è altro che la designazione fluttuante di intensità che anche così si significano. Osserva ancora Tescione, ben cogliendo come Klossowski opti per l'intensità emozionale, degli affetti e delle pulsioni, sottraendosi così alla «mediazione dialettica», collocandosi «sotto il segno del circolo vizioso»:

Sospettando della validità di tutti i modi di comunicazione, dissolvendo l'io in quanto ateologicamente vacante e aperto ad una molteplicità di ruoli, affermando il regno dei simulacri e prospettando la morte del Dio garante dell'identità dell'io e dell'agire morale dell'individuo, Klossowski ci immerge nel circolo vizioso dell'Eterno Ritorno nietzscheano. [...] Nel segno del circolo io stesso sono un niente, perché il circolo ci fa sentire che l'unico senso dell'esistenza è l'esistenza stessa e che il significato di tutto è solo intensità. Ecco perché, osserva Klossowski, il segno unico del Circolo vizioso può definire l'Eterno Ritorno come una rivelazione dell'alta tonalità dell'anima senza cadere in contraddizione: ciò che conta non è il senso, ma l'emozione, il ritorno dell'intensità in quanto tale. Sotto il segno del Circolo vizioso, Klossowski abolisce le pseudo differenze introdotte dall'intelletto e rinvia alle sole differenze d'intensità¹⁰³.

¹⁰¹ Cfr. M. Tescione, *L'economia del «pathos» in Pierre Klossowski*, in G. Vaccaro (a cura di), *Al di là dell'economico. Per una critica filosofica dell'economia*, Mimesis, Milano, 2008, pp. 43-60. Di Tescione si veda anche *Morte di Dio e dissoluzione dell'io in Pierre Klossowski*, Mimesis, Milano, 2002. Su Klossowski cfr. gli studi, tra gli altri, di G. Brivio, P. Burzio, F. Garritano, A. Marroni.

¹⁰² Ivi, p. 43.

¹⁰³ Ivi, pp. 43-44.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Foucault and political reason*, Baskerville, Ucl Press, 1996.
- Adorno W., *Parole chiave*, Milano, Sugarco, 1974.
- *Il gergo dell'autenticità*, Torino, Boringhieri, 1989.
- *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1970.
- Adorno W., Horkheimer M., *La dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.
- Agamben, *Homo sacer*, Torino, Einaudi, 1995.
- Amiot M., *Le relativisme culturaliste de Foucault*, «Les Temps Modernes», gennaio 1967.
- Ansell-Pearson, K., *The significance of Michel Foucault's reading of Nietzsche: power, the subject and political theory*, «Nietzsche Studien», 1991.
- Arac J. (a cura di), *After Foucault*, New Brunswick and London, Rutgers University Press, 1988.
- Balibar E., *La paura delle masse*, Milano, Mimesis, 2001.
- Barani F., *Michel Foucault, potere, diritto, follia*, Pisa, Ets, 2000.
- Barthes R., *Saggi critici*, Torino, Einaudi, 1976.
- *L'impero dei segni*, Torino, Einaudi, 1984.
- *Lezione*, Torino, Einaudi, 1981.
- Basso E., *Michel Foucault e la daseinsanalyse*, Milano, Mimesis, 2007.
- Bataille G., *L'eroticismo*, Milano, SE, 1986.
- *Su Nietzsche*, Milano, SE, 1994.
- Baudrillard J., *Dimenticare Foucault*, Bologna, Cappelli, 1977.
- Bauman Z., *La libertà*, Enna, Città aperta, 2002.
- Bazzicalupo L., *Il governo delle vite*, Roma, Laterza, 2006.
- Behler E., *Confrontations: Derrida - Heidegger - Nietzsche*, Stanford, Stanford University, 1991.
- Benvenuto S., *Confini dell'interpretazione, Freud, Feyerabend e Foucault*, Cosenza, Teda, 1988.
- Berni S., *Nietzsche e Foucault. Corporeità e potere in una critica radicale della modernità*, Milano, Giuffrè, 2005.
- *Epigoni di Nietzsche*, Firenze, Pagnini, 2009.
- Bernini L., *Le pecore e il pastore. Critica, politica etica in Foucault*, Napoli, Liguori, 2008.

- Bernstein R., *La nuova costellazione*, Milano, Feltrinelli, 1991.
- Blanchot M., *L'infinito intrattenimento*, Torino, Einaudi, 1977.
- *Foucault come io l'immagino*, Genova, Costa e Nolan, 1988.
- Bodei R., *Politica e potere in Foucault*, in M. BOVERO (a cura di) *Ricerche politiche*, Milano, Il Saggiatore, 1982.
- *Destini personali, L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli, 2002.
- Butler J., *La vita psichica del potere*, Roma, Molteni, 2005.
- *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli, 2006.
- Cacciari M., *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli, 1976.
- *Razionalità e irrazionalità nella critica del politico in Deleuze e Foucault*, «aut aut», 161, 1977.
- L'impolitico nietzscheano*, in F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, Roma, Savelli, 1978.
- Canguilhem G., *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, in appendice a M. Foucault, *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1985, p. 421.
- Cappelletti F., *Differenza e potere*, Angeli, Milano 1984.
- Caruso P. (a cura di), *Lévi-Strauss – Foucault – Lacan*, Milano, Mursia, 1969.
- Castel R., *L'ordine psichiatrico*, Milano, Feltrinelli, 1976.
- *Lo psicanalismo*, Torino, Einaudi, 1975.
- Catonné J.P. *Le directeur de conscience, le psychanalyste et le philosophe*, «Daimon», *A partir de Foucault*, Murcia, Universidad de Murcia, 1995.
- Catucci S., *Introduzione a Foucault*, Roma, Laterza, 2000.
- Choy D., *Foucault: modern or postmodern*, in J. Conway D.W., *Nietzsche's dangerous game*, Cambridge University, 1997.
- Cometa M., Vaccaro S. (a cura di), *Lo sguardo di Foucault*, Roma, Meltemi, 2007.
- Corradi E., *Filosofia della morte dell'uomo*, Milano, Vita e Pensiero, 1977.
- Cortella L., *Crisi e razionalità. Da Nietzsche a Habermas*, Napoli, Guida, 1981.
- Cotesta V., *Linguaggio, potere, individuo*, Bari, Dedalo, 1979.
- Crespi F., *Assenza di fondamento e progetto sociale*, in G. Vattimo e P.A. Rovatti (a cura di) *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1982.
- Cutro A., *Michel Foucault. Tecnica e vita*, Napoli, Bibliopolis, 2004.
- Daddabbo L., *Inizi. Foucault e Arendt*, Milano, Graphis, 2003.
- D'Alessandro L., *Per una genealogia del sociale. Saggio su Michel Foucault*, Napoli, La buona Stampa, 1984.
- Dalla Vigna P., *L'elemento sfuggente* in M. Foucault, *Poteri e strategie*, Milano, Mimesis, 1994.
- De Cristofaro, *Sovranità in frammenti*, Verona, Ombre corte, 2007.
- Deleuze G., *Nietzsche e la filosofia*, Milano, Feltrinelli, 1992.

- *L'Anti-Edipo* (con F. Guattari), Torino, Einaudi, 1979.
- *Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1987.
- *Nietzsche*, Milano, SE, 1997.
- *Divenire molteplice* (a cura di U. Fadini), Verona, Ombre corte, 1996.
- De Martino G., *Foucault, omosessualità ed ermeneutica del soggetto*. Comunicazione presentata al convegno «Effetto Foucault», 1 giugno 1985.
- Derrida J., *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1982.
- *Essere giusti con Freud*, Milano, Cortina, 1994.
- Dews P., *Potere e soggettività in Foucault* in AA.VV, *Adorno e Foucault*, a cura di F. Riccio e S. Vaccaro, Palermo, Il Palma, 1990, p. 180.
- Di Marco C., *Critica e cura di sé. L'etica di Foucault*, Milano, Angeli, 1999.
- Dreyfus H., Rabinow P., *La ricerca di Michel Foucault*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989.
- *What is maturity? Habermas and Foucault*, in AA.VV, *Foucault, A critical reader*, New York, Basil Blackwell, 1986.
- Elias N., *Il processo di civilizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- Eribon D., *Michel Foucault*, Milano, Leonardo, 1989.
- Esposito R., *Immunitas*, Torino, Einaudi, 2002.
- *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.
- Ewald F., *Anatomia e corpi politici*, Milano, Feltrinelli, 1979.
- Fadini U., *Decostruzioni genealogiche. A partire da alcune letture di Nietzsche*, in *Nietzsche, La stella danzante*, a cura del Gruppo Quinto Alto, Firenze, Shakespeare and Company, 1996.
- *Il corpo imprevisto*, Milano, Angeli, 1988.
- *Configurazioni antropologiche*, Napoli, Liguori, 1991.
- *Deleuze plurale*, Bologna, Pendragon, 1998.
- *Principio metamorfosi*, Milano, Mimesis, 1999.
- *Sviluppo tecnologico e identità personale*, Bari, Dedalo, 2000.
- *Relazioni incerte. Tra Deleuze e Foucault*, in S. Berni, A. Spini (a cura di), *Potere e soggetto nella società contemporanea*. Milano, Angeli, 2000.
- *Le mappe del possibile*, Firenze, Clinamen, 2007.
- *La vita eccentrica*, Bari, Dedalo, 2009.
- Ferraris M., *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milano, Multhipla, 1981.
- *Tracce*, Milano, Multhipla, 1983.
- *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Milano, Bompiani, 1979.
- *Habermas, Foucault, Derrida*, «aut aut» 170-171, 1979.
- *Nietzsche*, (a cura di) Bari, Laterza, 1998.
- Ferry L., Renaut A., *Il '68 pensiero*, Milano, Rizzoli, 1987.
- Fink-Eitel H., *Foucault*, Roma, Carocci, 2002.
- Fontana A., *Polizia dell'anima. Voci per una genealogia della psicoanalisi*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990.

- Foucault M., *Maladie mentale et psychologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962; tr. it. *Malattia mentale e psicologia*, Milano, Cortina, 1997.
- *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961; tr. it. *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 1976.
 - *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1963; tr. it. *Raymond Roussel*, Bologna, Cappelli, 1978.
 - *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963; tr. it. *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, Torino, Einaudi, 1969.
 - *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966; tr. it. *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1967.
 - *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969; tr. it. *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, 1971.
 - *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971; tr. it. *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi, 1972.
 - *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... Un cas de parricide au XIX siècle*, Paris, Gallimard, 1973; tr. it. *Io, Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello... Un caso di parricidio nel XIX secolo*, Torino, Einaudi, 1976.
 - *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975; tr. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976.
 - *La microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977.
 - *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976; tr. it. *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978.
 - *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984; tr. it. *L'uso dei piaceri*, Milano, Feltrinelli, 1984.
 - *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984; tr. it. *La cura di sé*, Milano, Feltrinelli, 1984.
 - *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-76*; tr. it., *Diffendere la società*, Firenze, Ponte alle grazie, 1990.
 - *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-75*; tr. it., *Gli anormali*, Milano, Feltrinelli, 2000.
 - *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*; tr. it., *L'ermeneutica del soggetto*, Milano, Feltrinelli, 2003.
 - *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994.
 - *Nascita della biopolitica*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- Freud S., *Opere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1978.
- Fromm E., *Anatomia della distruttività umana*, Milano, Mondadori, 1975.
- Gadamer H., *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1997.
- *Il dramma di Zarathustra*, Genova, Il melangolo, 1991.
- Galimberti, U., *Il corpo*, Milano, Feltrinelli, 1983.
- *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'occidente*, Milano, Il Saggiatore, 1996.
 - *Psiche e techne*, Milano, Feltrinelli, 1999.

- *La casa di Psiche*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- Gehlen A., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 1983.
- *L'uomo nell'era della tecnica*, Milano, Sugarco, 1984.
- *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Napoli, Guida, 1983.
- *Morale e ipermorale*, Verona, Ombre corte, 2000.
- Genovese R., *Dell'ideologia inconsapevole*, Napoli, Liguori, 1979.
- *L'impensato e il corpo. Note su Foucault*, «aut aut», 170-171, 1979.
- *Soggetto e mito. Per una rilettura della dialettica dell'illuminismo*, «aut aut», maggio, 243, 1991.
- *La tribù occidentale*, Torino, Boringhieri, 1995.
- Ginzburg C., *Rapporti di forza*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- Guedez A., *Foucault*, Roma, Ubaldini, 1973.
- Gutmann Th., *Nietzsches «Wille zur Macht» im Werk Michel Foucaults*, «Nietzsche Studien», 1998.
- Habermas J., *Il discorso filosofico della modernità*, Bari, Laterza, 1987.
- *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, Il Mulino, 1986.
- *Una freccia scagliata al cuore del presente*, «Il centauro», 1984.
- Haraway, D.J., *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*; tr. a cura di L. Borghi, introduzione di R. Braidotti, Feltrinelli, Milano, 1995.
- Heidegger M., *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1994.
- *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?* in ID., *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1986.
- *La sentenza di Nietzsche: Dio è morto*, in ID., *Sentieri interrotti*, Firenze, La nuova Italia, 1968.
- Honneth A., *Foucault et Adorno*, «Critique», agosto-settembre, 1986.
- *Critica del potere, la teoria della società un Adorno, Foucault e Habermas*, Bari, Dedalo, 2002.
- Horkheimer M., *Teoria critica*, Torino, Einaudi, 1974.
- Hoy D.C., (a cura di) *Foucault, A Critical Reader*, London, Basil Blackwell, 1986.
- Hutton P.H., *Foucault, Freud e le tecnologie del sé*, in AA.VV., *Tecnologie del sé*, Torino, Boringhieri, 1992.
- Janicaud D., *Rationalité, puissance et pouvoir*, in *Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989.
- Jay M., *Adorno*, Bologna, Il Mulino, 1987.
- Iacomini M., *Le parole e le immagini. Saggio su Michel Foucault*, Macerata, Quodilibet, 2008.
- Iacono A.M., *Autonomia, potere, minorità*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- Iofrida M., *Per una storia della filosofia francese contemporanea*, Modena, Mucchi, 2007.
- Lagrange J., *Versions de la psychanalyse dans l'oeuvre de Foucault*, «Psychanalyse à l'université», gennaio, 1987.

- *Foucault et les psy*, ibidem, settembre 1978.
- Lash S., *Modernismo e postmodernismo*, Roma, Armando, 1990.
- Le Bon S., *Un positiviste désespéré: Foucault*, «Les Temps Modernes», gennaio 1967.
- Lyotard J.F., *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 1991.
- Mariani A., (a cura di) *Attraversare Foucault*, Milano, Unicopli, 1997.
- *Foucault: per una genealogia dell'educazione*, Napoli, Liguori, 2000.
- *Discorso pedagogico e strategie della formazione. Itinerari intorno a Foucault*, in S. Berni e A. Spini, *Potere e soggetto nella società contemporanea*, Milano, Angeli, 2000.
- Marietti Kremer A., *Archéologie et généalogie*, Paris, Librairie générale française, 1985.
- Marramao G., *Illuminismo e attualità*, in «Il centauro», 11-12, 1984.
- *Dopo il Leviatano*, Torino, Boringhieri, 2000.
- May T., *Anarchismo e post-strutturalismo*, Milano, elèuthera, 1998.
- McCarthy T., *Ideals and illusions*, Cambridge, MIT Press, 1991.
- Mc Intyre A., *Dopo la virtù*, Milano, Feltrinelli, 1990.
- *Enciclopedia, genealogia e tradizione*, Milano, Massimo, 1993.
- McWhorter L., *Bodies and pleasures, Foucault and the politics of sexual normalization*, Indiana Press, 1999.
- Megill A., *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, University of California, 1985.
- Merquior J.G., *Foucault*, Bari, Laterza, 1988.
- Miller J.A. *Foucault et la psychanalyse*, in AA.VV, *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989.
- *La passione di Michel Foucault*, Milano, Longanesi, 1994.
- Moravia S., *Filosofia e scienze umane nella cultura francese contemporanea*, «Belfagor», XXIII, VI, 1968, pp. 649-681.
- *Adorno e la teoria critica della società*, Firenze, Sansoni, 1974.
- *Lo strutturalismo francese*, Firenze, Sansoni, 1975.
- *Itinerario nietzscheano*, Napoli, Guida, 1985.
- Monceri F., *Dalla scienza alla vita*, Pisa, Ets, 1999.
- Müller-Lauter W., *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, Trieste, Parnaso, 1998.
- Natoli P. *Il governo e la critica*, introduzione a Foucault M., *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli, 1997.
- Natoli S., *Ermeneutica e genealogia*, Milano, Feltrinelli, 1981.
- *Foucault epistemologo e genealogista*, «Il centauro» 11-12, 1984.
- *Sapere e dominio: disciplina dei corpi e costituzione delle discipline in Foucault*, «Prospettive Settanta», 3-4, 1980. Ora in *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- *Vita buona vita felice*, Milano, Feltrinelli, 1990.
- Nehamas A., *Nietzsche. La vita come letteratura*, Roma, Armando, 1989.

- *The art of living. Socratic reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, University of California press, 1998.
- Nietzsche F., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964.
- Pandolfi A., *Tre studi su Foucault*, Napoli, Terzo Millennio, 2000.
- Panella G., Spena G., *Il lascito Foucault*, Firenze, Clinamen, 2006.
- Pasquinelli C., (a cura di) *Potere senza stato*, Roma, Editori Riuniti, 1986.
- Passerin D'Entrèves M., *Su Michel Foucault*, «Iride», 21 agosto 1997.
- Piaget J., *Lo strutturalismo*, Milano, Il Saggiatore, 1968.
- Pinto L., *Les Neveux de Zarathoustra, Le réception de Nietzsche en France*, Paris, Seuil, 1995.
- Pizzorno A., *Foucault et la conception libérale de l'individu*, in AA.VV., *Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989.
- Pogliano C., *Foucault con interpreti*, «Belfagor», marzo 1985.
- Porter R., *Foucault e la sessualità*, «La rivista dei libri», agosto 1991.
- Prokoria S., *Désirez, nous ferons le reste! «Psychanalystes»*, n. 36, ottobre 1990.
- *Le bruit du vrai*, «Psychanalyse à l'université», n. 61, pp.83-99, 1991.
- Rajchman J., *Foucault, La libertà della filosofia*, Roma, Armando, 1987.
- Raulet G., *Strutturalismo e poststrutturalismo: intervista a Foucault*, in F. Riccio, S. Vaccaro (a cura di) *Adorno e Foucault*, Palermo, Il Palma, 1990.
- Rehmann J., *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il poststrutturalismo: una decostruzione*, Roma, Odradek, 2009.
- Rella F., *La critica freudiana*, Milano, Feltrinelli, 1977.
- *Il discredito della ragione*, in A. Gargani (a cura di), *Crisi della ragione*, Torino, Einaudi, 1979.
- *Un'economia politica del corpo*, in M. Cacciari (a cura di), *Il dispositivo Foucault*, Venezia, Cluva, 1977.
- *Il mito dell'altro*, Milano, Feltrinelli, 1978.
- Revel J., *Le parole e i poteri*, Roma, Manifestolibri, 1996.
- Riccio F., Vaccaro S. (a cura di), *Nietzsche in lingua minore*, Milano, Mimesis, 2000.
- Ricoeur P., *Dell'interpretazione*, Milano, Il Saggiatore, 1979.
- Righetti S., *Soggetto e identità. Il rapporto anima-corpo in Merleau-Ponty e Foucault*, Modena, 2006.
- Rorty R., *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Bompiani, 1986.
- *Conseguenze del pragmatismo*, Milano, Feltrinelli, 1986.
- *La filosofia dopo la filosofia*, Bari, Laterza, 1989.
- *Scritti filosofici II*, Bari, Laterza, 1993.
- Rossi K., *L'estetica di Gilles Deleuze*, Bologna, Pendragon, 2005.
- Rovatti P. A. (a cura di), *Effetto Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1986.
- *D'un lieu risqué du sujet*, «Critique», agosto-settembre 1986.

- Sartini A., *Figure della differenza*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.
- Sartre J.P., *Sartre répond*, «L'Arc», n. 30, pp. 87-96, 1966.
- Scott C., *The question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Indianapolis, Indiana University, 1990.
- Simons J., *Foucault and the political*, London, Routledge, 1985.
- Sini C., *Semiotica e filosofia*, Bologna, Il Mulino, 1990.
- Smart B., *Foucault. Marxism and critique*, London, Routledge, 1983.
- Smith G.B., *Nietzsche, Heidegger and transition to postmodernity*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1996.
- Sorrentino V., *Il pensiero politico di Foucault*, Roma, Meltemi, 2008.
- Spence D., *Verità narrativa e verità storica*, Firenze, Martinelli, 1987.
- Stolfi E., «La genealogia, il potere, l'oblio, l'inattuale e l'antico», «Studi senesi», n. 2, Siena, 2007. Ora, in *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari*, Bologna, Il Mulino, 2009.
- Strummiello G., *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Bari, Dedalo, 2001.
- Szakolczai A., *From Governmentality to the Genealogy of Subjectivity: On Foucault's Path in the 1980's*, Firenze, European University Institute, 1990.
- Tarizzo D., *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milano, Cortina, 2003.
- Trombadori D., *Colloqui con Foucault*, Salerno, Cooperativa Editrice, 1981.
- Vaccaro G.B., *Illuminismo, ecologia, natura in Adorno*, «Critica marxista», n. 4, 1990.
- *Deleuze e il pensiero del Molteplice*, Milano, Angeli, 1990.
 - *Dall'esistenza alla morale*, Firenze, Cadmo, 1996.
 - *La ragione sobria*, Milano, Mimesis, 1998.
- Vattimo G., *Ipotesi su Nietzsche*, Torino, Giappichelli, 1967.
- *Al di là del soggetto*, Milano, Feltrinelli, 1981.
 - *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985.
 - *Il soggetto e la maschera*, Milano, Bompiani, 1987.
 - *Introduzione a Heidegger*, Bari, Laterza, 1987.
 - *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti, 1988.
 - *Introduzione a Nietzsche*, Bari, Laterza, 1992.
 - *Dialogo con Nietzsche*, Milano, Garzanti, 2000.
 - *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Milano, Garzanti, 2003.
- Vegetti M., *Foucault et les Anciens*, «Critique», agosto-settembre, 1986.
- Villani T., *Eterotopie*, in *Spazi altri*, a cura di S. Vaccaro, Milano, Mimesis, 2001.
- Walzer M., *L'intellettuale militante*, Bologna, Il Mulino, 1991.
- Wiggershaus R., *La Scuola di Francoforte*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

STUDI E SAGGI

Titoli pubblicati

